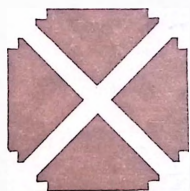
ISSN 0034-4486

Renovatio

Gennaio - Marzo 1982 - anno XVII - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Gennaio - Marzo 1982 - anno XVII - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua

(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ABBONAMENTO 1982

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1982 sono così stabilite:*

Italia	lire	8.000
Estero	lire	9.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

EUCARISTIA

Il programmato CONGRESSO EUCARISTICO di Milano per il 1983 sta suscitando interesse provvidenziale sul sacro argomento. Ci si augura che tale Congresso possa rimediare alla notevole decadenza del culto eucaristico, almeno nel nostro Paese. In ordine a tutto questo la nostra Rivista attira la attenzione su alcuni punti.

L'Eucaristia costituisce il Mysterium Fidei. *E lo costituisce perché essa propone alla esterna costatazione dei sensi soltanto le apparenze o « specie » del pane e del vino. La divina realtà la si raggiunge solamente con la Fede. Le « apparenze indicano » molto, ma non mostrano. La sola Fede mostra la stupenda realtà Divina.*

*E' a questo punto che sorge una riflessione di ordine generale, sostanziale. Per rispettare i limiti della nostra natura e delle sue capacità, le cose nascoste alla diretta percezione dei sensi si manifestano coi simboli. Ossia, le traduzioni delle realtà superiori vanno fatte con elementi esterni, materiali, che siano di immediata apprensione da parte dei nostri sensi. Pertanto, le « specie eucaristiche » indicano il nutrimento spirituale dell'anima e l'ineffabile grado di unione tra il Signore Gesù Cristo e noi. Infatti la « manducazione », più volte affermata dal Signore nel Suo discorso Eucaristico a Cafarnao (*Giovanni, VI*), indica la « assimilazione » nella quale si conclude la manducazione stessa. Nessun simbolo poteva rendere*

l'idea della unione tra Cristo e l'anima più di questa ardita figura. E' di per sé commovente.

Ma la Divina reale presenza non è raggiungibile che con la Fede. Questa deve essere aiutata, perché l'abitudine porta a dimenticare rispetto, adorazione, diligenza dovuti.

Ecco il principio generale; quello che è invisibile ai sensi esterni deve sempre essere tradotto con elementi esterni ADEGUATI, per facilitare l' atto di Fede e i doveri conseguenti. Stornare questi mezzi ADEGUATI che aiutano e la Fede e i doveri conseguenti è atto illogico, innaturale, riprovevole, dannoso.

I secoli che ci hanno preceduti ci hanno lasciato tabernacoli, altari, vasi sacri stupendi perché applicavano la logica della quale si è ora parlato. Questi oggetti sono stati fatti molte volte coi sudati risparmi dei poveri, i quali, allargavano le dimensioni della propria esistenza con la gioia di partecipare all'adorazione della eternità. Quanto ai vasi sacri, più facilmente maneggiabili e asportabili, rischiano oggi di finire in gran parte nelle raccolte degli antiquari per essere sostituiti da strumenti ammirati, perché barbarici.

La iconoclastia di quanto serve a rendere presente ai sensi quello che non può raggiungersi con essi, realtà spirituale, giuridica, divina, si riduce

col tempo ad essere un atto di repulsione per quello che non è materia. Oltre tutto è un impoverimento dell'uomo.

Che la mania barocca abbia esagerato e talvolta spinto all'irragionevole il modo di « tradurre » le realtà nascoste è vero; ma non per questo diventa accettabile un rinnegamento del culto esterno dovuto a Dio, Creatore di tutto, Signore, Legislatore, Salvatore e... finalmente Giudice supremo!

Ora ecco l'altra opportuna riflessione.

E' da tutti ammesso che negli ultimi decenni si è creato un repertorio di parole, di termini, dal significato in genere non definito, ma che hanno diverse funzioni:

— quella di scuoterci di dosso i termini scolastici antichi, ben precisati dalle rispettive definizioni;

— quella di permettere volteggiamenti creativi, per farsi la illusione di dire cose non dette o pensate prima da nessuno;

— quella di avvicinarsi anche all'eresia, nascondendola nell'inafferrabili volute fumose;

— quella di essere dispensati dallo studiare, potendosi invece con la combinazione di alcune pa-

role costruirsi una specie di ars magna *alla Raimondo Lullo;*

— quella finalmente di distruggere verità nella mente di non pochi fedeli.

E forse l'elenco dovrebbe continuarsi...

Si ottiene in tal modo un deposito congelato di termini, che è disponibile per trattare più o meno abilmente argomenti « riassuntivi », « aspetti nuovi », « ottiche » fino ad ora intravviste da nessuno, « tangenti » svettanti nello spazio e destinate al « nulla ».

Con questo « deposito » tutto si può trattare, anche senza avere alcuna nozione delle rispettive definizioni, dell'argomento contenuto...

Ci si augura che parlando della Santissima Eucaristia, si abbia il coraggio di dire chiaro quello che ne hanno detto con parole dense, ma inequivocabili, il Concilio di Trento e lo stesso Vaticano II.

Basta leggersi, a proposito di quest'ultimo, le voci « Eucaristia » e « Mistero », che sono recensite nell'indice delle materie, consultabile nella edizione ufficiale latina dello stesso Concilio Vaticano II. A pranzo ci vuole il pane: i pasticcini vanno al dessert o al « tea »!

E sarebbe un'opera buona!

SAGGI

NEL MONDO, PER DIO

Chi segue il dibattito teologico, ne avrà certamente notato il particolare interesse al tema degl'Istituti Secolari. La letteratura relativa a tale argomento ha già raggiunto dimensioni più che ragguardevoli. Un elenco aggiornato al 1979 ma non esteso al periodo preconciliare (1) riporta 143 titoli, oltre le indicazioni di altri repertori bibliografici, delle fonti, delle miscellanee e dei periodici specializzati.

Non c'è dubbio che l'argomento appassiona; ma la ragione di tanto interesse non risiede, né tutta né principalmente, nella suggestività dell'argomento, bensì nel margine d'indecisione concettuale ancora aperto alla ricerca ed alle riflessioni dei teologi. In effetti resta ancora non del tutto esplorato, nonostante gli interventi del Magistero prima e segnatamente dopo il Vaticano II, il concetto-base sul quale si fonda e riposa l'idea d'Istituto Secolare. Non per nulla si discute ancora su laicità e secolarità, sia in sé, sia in rapporto alla consacrazione. Si nota in tutti — intendo nei membri degl'Istituti Secolari ed in coloro che ne analizzano ed approfondiscono la spiritualità — il desiderio sincero d'interpretare il pensiero della Chiesa e d'aderire incondizionatamente ad esso; ma si nota pure, ovviamente senza pregiudizio per la retta intenzione, un frequente spostarsi d'accen-

---

(1) BOSATRA B., *Istituti Secolari e Teologia,* Roma 1980. Ma già nel 1957 una bibliografia generale sul laicato raggiungeva oltre 2000 titoli, cf. *L'Apostolato dei laici. Bibliografia generale,* Milano 1957. Di rilevante interesse è lo studio di GOLDIE R., *Laici, laicato e laicità: bilancio di trent'anni di bibliografia,* in *Rassegna di Teologia* 4 - 5 - 6 (1981) 295-304, 386-394, 445-460.

to e perfino di privilegiante attenzione o sull'uno o sull'altro dei valori in esame e che negl'Istituti Secolari dovrebbero non entrare in conflitto, ma armonizzarsi. Penso, per esempio, al rapporto tra consacrazione e mondo, o tra consacrazione ed evangelizzazione, o tra evangelizzazione istituzionalizzata e come tale controllata e guidata dalla competente Autorità ecclesiastica, e l'evangelizzazione emergente dalla vita stessa e dall'esser nel mondo in totale partecipazione ai suoi problemi ed ideali, alle sue risorse ed ai suoi condizionamenti.

Quando i valori di fondo entrano in conflitto o perdono la loro nativa e necessaria correlazione, è segno che qualche smagliatura nel tessuto organico dell'insieme è in atto. Quando, per esempio, la secolarità è invocata dagl'Istituti Secolari per i propri membri a pregiudizio di quell'evangelizzazione che ho definito istituzionalizzata e delle opere apostoliche nelle quali si esprime, allora l'intenzione privilegiante ha già fatto una scelta, e si ha il diritto (forse anche il dovere) di chiederci se tale scelta non si risolva in un *vulnus* contro l'armonico integrarsi dei valori di fondo. Scegliendo la secolarità secondo l'accezione oggi emergente ed in gran parte estranea alle precisazioni derivanti dall'analisi semantica di *saeculum* (la secolarità dunque come semplice modo di essere), non sembra affatto problematico conciliarla con la consacrazione a Dio mediante i consigli evangelici, ed i più son ben lungi dal chiedersi se la condizione esistenziale, qualitativamente nuova, indotta dalla consacrazione, sia compossibile, ed in che misura, con la secolarità. Si dà per scontato il loro incontro, e magari si chiude un occhio se ciò avviene a tutto svantaggio della consacrazione e delle sue conseguenze sul piano cristologico ed ecclesiologico.

Beninteso, nessun preconcetto mi muove circa la secolarità e laicità, tanto più che costituiscono l'elemento specifico degli Istituti Secolari. Mi pare però che il preconcetto sia in coloro per i quali gli effetti, le esigenze e le conseguenze della consacrazione debbono venire a patti con un certo modo di concepire e di realizzare la secolarità e laicità.

Nasce così un conflitto, per dirimere il quale mi sembra opportuno insistere alquanto su alcune premesse concettuali, sulla genesi storica e la natura degl'Istituti Secolari, e soprattutto sulla *mens Ecclesiae* quale, in ordine ai valori in conflitto, si ha dai documenti ufficiali che ne trattano.

1. Laicità e secolarità

E' questa la base della vera discussione. Troppe, infatti, sono le idee non esatte, o addirittura sbagliate, che a questo riguardo sono state messe in circolazione. Citando il *Dizionario Filosofico* dell'Abbagnano, P. Prini parla di laicità del credente nel senso « dell'autonomia delle attività spirituali », dovuta alla « esigenza che tali attività si svolgano secondo regole proprie, non imposte dall'esterno »; e vede in siffatta laicità, storicamente e semanticamente considerata, « un'enorme forza liberatrice del messaggio cristiano dai modelli pagani di una cosmologia gerarchica e conservatrice ». Del pari egli plaude alla « mondanità della moderna civiltà della scienza » come ad « un provvidenziale disegno » che viene « esonerando la Chiesa da ogni compito sostitutivo o temporalistico » (2).

Son lontano le mille miglia dalla pretesa di condannare le idee dell'illustre filosofo, anche se non le condivido. Mi permetto però d'osservare che un'analisi dei concetti di laicità e secolarità porta ad esiti ben diversi e che un discorso sugl'Istituti Secolari non può certo basarsi sulla laicità e secolarità a cui si riferisce P. Prini.

Né maggior credito può vantare il vezzo, oggi assai diffuso anche tra alcuni ecclesiastici, di contrapporre laicità a clericalismo. Non perché il clericalismo non sia una deleteria perversione d'un innegabile valore, ma perché lo s'individua nell'orientamento della Chiesa preconciliare, rivendicando al Concilio la riscoperta del laico non più soltanto « come oggetto della cura apostolica affidata alla gerarchia », ma come « soggetto attivo dell'evangelizzazione, responsabile in un suo modo peculiare di animare cristianamente le realtà terrene » e di restituire « a ciascuna di esse la pienezza della sua dignità, perduta ed oscurata in conseguenza del peccato dell'uomo » (3).

Su questa chiara visione laicale di R. Buttiglione, nulla da eccepire, eccezion fatta per la contrapposizione ormai di rito. Grazie a Dio la valutazione positiva del laico non ha avuto bisogno di venti secoli per venire alla luce, anche se è vero che

---

(2) PRINI P., *La filosofia della secolarizzazione*, in *Il Tempo* 13/10/1981 p. 14.

(3) BUTTIGLIONE R., *Laico della Chiesa di Cristo*, in *Il Sabato* 28 novembre - 4 dicembre 1981 p. 8.

soltanto negli ultimi tempi laicità e secolarità sono state sottoposte ad una più compiuta analisi teologica. Del resto e nonostante l'accennata riserva, lo scritto di R. Buttiglione ha proprio questo di positivo: il ricupero, in chiave teologica, del valore laicale, contro una concezione tendente a separare la fede dalla vita e la vita dalla fede.

A tale separazione, mai sufficientemente deprecata, si deve la caduta semantica di laico: un lemma che, nel linguaggio corrente, ha perso ormai ogni riferimento al suo significato originario. Politici e politologi, sindacalisti e sociologi fanno a gara nel definirsi laici con la chiara e talvolta dichiarata intenzione d'escludere dalla loro persona perfino il sospetto di qualche parentela, o simpatia, o (peggio) dipendenza confessionale. Si assiste insomma al fenomeno linguistico d'una parola che, spogliata del suo contenuto nativo, vien rivestita con quello esattamente contrario. La Costituzione così diventa laica, e laici lo Stato, il Parlamento, i ministri, i partiti, la vita. Tale fenomeno linguistico s'è tanto affermato da aver ragione anche di qualche pavida resistenza teologica: oggi di laicità si parla perfino per convogliare nella « giusta » direzione il discorso sulla maturità ed autonomia del cristiano. Quali conseguenze questa caduta semantica abbia provocato nella comunicazione in genere e nell'ambito teologico in particolare, è assai facile controllare o immaginare.

Non una semplice inversione di rotta, ma una vera e propria correzione dell'uso corrente sarebbe quanto mai necessaria. Almeno per rispondere all'esigenza del rigore teologico, sarebbe necessario riprendere il bandolo della matassa che, tra il V e l'VIII secolo, s'ingarbugliò fino al punto da mettere in moto un processo involutivo nella coscienza ecclesiologica del momento. Infatti, all'antitesi Chiesa-mondo venne un poco alla volta sostituendosi un'opposizione interna alla Chiesa stessa. Non avendo più ragion d'essere il contrapporsi della Chiesa al mondo, l'una e l'altro entrati in reciproca osmosi, nacque prima la distinzione, poi la contrapposizione dei ruoli tra i laici e gli ecclesiastici o chierici. Giustificata teologicamente la preminenza di questi ultimi, privilegi ed immunità vennero loro assicurati sin dal tempo di Costantino (4).

(4) CONGAR Y., *Laie* in *Handb. theolog. Grundbegriffe,* a c. di H. Fries, 2. Monaco 1963, sp. p. 7-25.

Bene ha fatto, pertanto, il pur discutibile K. Rahner (5) a riportare l'attenzione teologica proprio là dove la matassa s'era ingarbugliata, dove cioè un eccesso di contrapposizione intraecclesiastica unitamente al progressivo secolarizzarsi della cultura occidentale aveva contribuito allo svuotamento del contenuto sacrale di laico, prima allontanandone se non proprio negandone le rispettive competenze, poi riconoscendone compiti e ruoli puramente mondani.

La nozione di laico va dunque riscattata, laico essendo, per gli effetti sacramentali della rigenerazione cristiana, « un santificato, un consacrato, colui che Dio ha chiamato dalla perdizione d'un mondo in preda al peccato ed alla morte nella *ekklesìa* del suo Cristo ». Grazie al battesimo, continua il ben noto teologo, laico è colui che rappresenta nel mondo ed al mondo la visibilità della grazia, di cui e per cui vive la Chiesa; rappresenta quindi la visibilità della Chiesa stessa, che, appunto nel laico (o meglio anche per suo mezzo), « si trova attivamente presente nel mondo ».

Se la nozione di laico va riscattata dalla sua involuzione contraddittoria e secolarizzante, occorre ricercare qual era il suo valore originario.

Né il greco dei Settanta, né quello neotestamentario conoscono la parola *laikós*. E' tuttavia nella visione biblica della Chiesa, espressa nelle formule *ekklesía theoú - laós (tou)) theoú*, le quali in qualche misura si richiamano al veterotestamentario *qahal Jahweh*, che già alla fine del I sec. *laikós* trova un sicuro fondamento come valore lessicale individuante ogni singolo membro del Popolo di Dio.

L'accennata visione biblica della *ekklesía* ha un'importanza decisiva. Essa sembra suggerire che l'attuale situazione, gravata dalla caduta semantica di laico, può esser risanata in analogia a ciò che avvenne agl'inizi. *Laikós*, ho detto, non faceva parte del vocabolario biblico. Né, peraltro, *laós* era esclusivo del greco biblico: nella classicità profana designava l'insieme della popo-

---

(5) *Il fondamento sacramentale dello stato laicale nella Chiesa*, in *Nuovi Saggi*, tr. it. di M. Morelli, Roma 1968, p. 417-443; si veda anche *L'apostolato dei laici*, in *Saggi sulla Chiesa*, tr. it. di A. Frioli, Roma 1966, p. 213-265. Altri scritti di Rahner sul laicato e il suo ruolo nella e per la Chiesa saranno segnalati in seguito.

lazione in attitudine subalterna rispetto a príncipi e governanti. E da quest'uso profano dipese certamente l'uso biblico di *laós* in riferimento al Popolo di Dio, astrazion fatta dai sacerdoti, dai leviti e dai profeti (6).

Non risulta che ciò fosse indice d'una concezione pregiudizialmente negativa. Il *laós theoú* è anzi una realtà di altissima rilevanza positiva. Accoglie in sé quanti prima erano « non-popolo, e sono ora popolo di Dio », « regale sacerdozio, gente santa, stirpe eletta, popolo di riservato possesso » (*Es* 19, 6; *Is* 43, 20-21; *1 Ptr* 2, 9-10).

Non-popolo, che in *Os* 1, 9 suona *Lo-ammî* (non popolo mio) a indicazione del ripudio, da parte di Dio, della nazione adultera, qui significa l'insieme dei non-santi, cioè dei non battezzati, o il mondo stesso in quanto sintesi di ciò che s'oppone a Dio; popolo invece è la Chiesa, l'insieme dei santi, quei *kletoí hághioi* che *Os* 1, 8 chiama *ruhamah* oggetto dell'amore misericordioso di Dio.

Su queste basi, e quindi in senso teologico, si ha con Clemente Romano, nel 95 circa, la proliferazione di *laikós* da *laós* e la sua introduzione nel vocabolario cristiano. E' un arricchimento linguistico. Fotografando il volto della Chiesa, Clemente ne sottolinea il contenuto e l'economia salvifica. Essa è, dispersa in tutto il mondo, il popolo che Dio s'è scelto da ogni nazione. Se lo è riservato come porzione santa. I suoi membri, perciò, dovranno comportarsi di conseguenza, realizzando un'ordinata unanimità *(omónoia)* nella quale ognuno ha, pur nella tensione allo scopo comune, la parte sua. Il sommo sacerdote ha una parte diversa da quella del presbitero, dall'una e dall'altra è poi diversa quella del laico (7).

---

(6) DE LA POTTERIE I., *L'origine et le sens primitif du mot « laïc »*, in *Nouv. Rev. Théol.* 80 (1958) 840-853; cf. CONGAR Y., cit.; BAUER J. B., *Die Wortgeschichte vom « laicus »*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 81 (1959) 224-228; STRATHMANN H., *Laós*, in *Theolog. Wörterbuch z. Neuen Testament* (G. Kittel), IV, p. 29-39 e 49-57; per lo stesso concetto nella letteratura rabbinica, ivi p. 39-49, un pregevole studio di R. Meyer; si veda anche TORRANCE T. F., *Israel and the Incarnation*, in *Judaica* 13 (1957) sp. p. 6-9. Ovviamente ogni autore presenta sfumature diverse.

(7) *Ad Cor. 1*, 40, 5: *o laikós anthropos tois loikóis prostagmasin dedetai*, Funk 1, 150; cf. 29, 1-3; 30, 3; 34, 7; 40, 1-5. Cf. anche BATIFFOL P., *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, Parigi 1971, p. 146-156, e, sia pure con le riserve che il rigore teologico suggerisce, MENEGHELLI R., *Fede cristiana e potere politico in Clemente Romano*, Bologna 1970, sp. p. 79-95.

La parola entra così, cioè senza forzarne l'ingresso, nella prospettiva ecclesiologica; l'ingresso le è infatti aperto dai valori biblici di *laós* e di *ekklesía.* Ha quindi ragione P. Batiffol (8) quando traduce *laikós* con « homme du peuple », colui che pur non appartenendo all'ordine presbiterale, è ciò non di meno membro del Popolo di Dio e partecipe come tale a tutta la realtà di grazia che Dio ha elargito al suo popolo.

Nell'età apostolica la coscienza cristiana è coscienza dell'articolazione di ruoli all'interno della Chiesa; a tale coscienza si richiama l'esser cristiano e lo stesso porsi della Chiesa dinanzi al mondo. I cristiani, in effetti, son tutti consapevoli d'esser la Chiesa, vale a dire il Popolo di Dio; tutti s'impegnano in un'opera di riscatto del mondo, nonché d'evangelizzazione di esso, ma non tutti agli stessi livelli. La testimonianza della *1 Ts* è preziosa ed emblematica la sua distinzione: tutti sono fratelli *(adelphoí),* ma alcuni di loro presiedono *(proistánastai)),* altri consigliano *(nouthetein).* E' il primo abbozzo d'una distinzione nell'unità.

La gran parte dei fratelli è costituita da laici: Maria, madre di Marco, a Gerusalemme (*At* 12, 12); Aquila e Priscilla a Corinto (*At* 18, 2-3); Lidia, commerciante di porpora, a Filippi (*At* 16, 14-15); Giasone a Tessalonica (*At* 17, 5-9); Filemone, collaboratore diletto dell'Apostolo, a Colossi (*Fm* 1, 1-2); Evodia e Sintiche, combattenti per l'Evangelo insieme con Paolo, Clemente e gli altri collaboratori (*Fil* 4, 2-3); e poi i titolari di alcune professioni, le vedove, gli orfani: un elenco che s'allunga scorrendo gli *At* e l'epistolario paolino, e passando poi da questo alla prima letteratura cristiana. Col dilatarsi della Chiesa, sempre più consistente è il numero dei laici. E quando, delineando i livelli delle varie competenze, i primi scrittori cristiani traducono *laikós* con *plebeius,* non diminuiscono affatto la dignità laicale che il termine *plebeius* anzi sottolinea per la sua connessione con il concetto di *plebs* e *plebs sancta,* spesso ricorrente in alternativa a Chiesa e Popolo di Dio (9). Solo in tempi

(8) Cit. p. 151.

(9) In Tertulliano (*De exhort. cast.* 7 PL 2, 922) *plebs* e *ordo* si richiamano senza elidersi in senso ecclesiologico; *clerus,* frequente in Cipriano, rientra nell'ambito dell'*ordo,* ma si distingue da quello di *plebs.* Ciò non toglie che la *plebs* abbia parte attiva nell'elezione episcopale (CIPRIANO, *Ep.* 50, 8 PL 3, 795; *Ep.* 68 PL 3, 1027), nelle ordinazioni (*Ep.* 38, 1 PL 4, 338), nel governo della Chiesa locale (*Ep.* 14, 1 PL 4, 268; *Ep.* 5, 4 PL 4, 240; *Ep.* 34, 4 PL 3, 332). E' questa, anzi, la ragione per la quale « clerus et plebs » confluiscono nell'unità

successivi il plurale *plebei* ebbe risonanze alquanto negative. specie in relazione a *idiótai* (illetterati) e *biotikoi (saeculares);* ma allora alla distinzione degli elementi costitutivi del *corpus Ecclesiae* si fece corrispondere anche quella di ruoli talmente contrapposti, da introdurre un correttivo nella costituzione della Chiesa stessa, identificato nella sua gerarchia clericale. Ma già ancor prima di pervenire a siffatta identificazione, letterati era divenuto sinonimo di chierici, ed illetterati di laici, con la conseguenza che solo ai chierici si riconobbe il privilegio e la responsabilità dell'evangelizzazione (10).

Purtroppo, quella fiera consapevolezza laicale che risonava nella parola di Tertulliano (« Siamo d'ieri e già riempiamo le vostre città, le vostre case, le vostre piazze, i vostri municipi, le assemblee, i campi, il palazzo imperiale, il senato, il foro ») (11) e che nasceva dall'espandersi a macchia d'olio del Popolo di Dio, cominciò ad indebolirsi via via che veniva meno la incidenza laicale nella vita della Chiesa. Anche senza condividere del tutto il giudizio fortemente critico di Y. Congar (12) sulla passività laicale imposta dal prevalere clericale, non si può misconoscere che, dalla distinzione di per sé ineccepibile dei ruoli, si sviluppò tra il V e l'VIII secolo un'inquietante messa in

---

della « communio » e danno vita alla « fraternitas omnis » (*Ep.* 51, 1 PL 3, 352). Cf. a tale riguardo BATIFFOL P., cit., p. 401-411; HARNACK A. (von), *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderte,* Lipsia 1910, p. 81-83.

Della convergenza almeno parziale tra *plebs* e *populus* si ha conferma in antiche formule liturgiche; a « munera plebis tuae benignus assume » fa eco, con identico significato, « oblata tibi, Domine, munera populi tui ». Tali formule, d'altra parte, non son che l'eco d'espressioni patristiche: « ut divinam tibi plebem congregaret » (LATTANZIO, *Div. Inst.* 4, 26, 21 PL 6, 525-532); « plebs fidelis, plebs sancta » (AMBROGIO, *Ep.* 22, 10 PL 16, 1065). Tutto ciò può verificarsi in BLAISE H., *Dictionn. Latin-Français des Auteurs Chretiens,* Turnhout 1954, p. 629, e *Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques,* ivi 1966, p. 523.

(10) CONGAR Y., cit.

(11) *Apolog.* 37 PL 1, 462.

(12) Cf. sp. *Sacerdoce et Laïcat dans l'Eglise,* in *Vie spirituelle* 1 (1946) 6-39 e *Jalôns pour une Théologie du Laïcat,* Parigi 1952. L'insigne ecclesiologo ha, anche in altre pubblicazioni ed in numerosi articoli, specialmente storici, insistito forse più del dovuto sull'eccesso di clericalizzazione ecclesiastica con pregiudizio del ruolo e della coscienza laicale. Il suo sembra essere un vero atto d'accusa. Lo riconobbe a suo tempo anche PHILIPS G., *I Laici nella Chiesa,* tr. it. di G. Perotto, Milano 1964, p. 33: « L'analisi del p. Congar è acuta e la descrizione della passività dei laici è sincera e inesorabile come una requisitoria... La sua distinzione ci pare formulata in un modo troppo rigido ».

ombra della componente laicale, come componente subalterna, il tutto su uno sfondo di neoplatonismo non ben assimilato o meglio cristianamente non illuminato. La Chiesa insomma veniva modellata sullo stampo della distribuzione gerarchica dello Pseudo-Dionigi (13).

In una Chiesa così gerarchizzata, in cui peraltro non scomparirà mai del tutto la gioiosa consapevolezza di costituire nella sua globalità « la stirpe eletta, il regale sacerdozio, il popolo che Dio si è riservato », chierici monaci e laici vennero assumendo significati nettamente diversi ed importanza altrettanto differenziata. Anche l'abito, il celibato, la tonsura diventarono espressione di tale diversità, denotando coloro che per definizione eran titolari della dottrina e della santità, e si chiamavan perciò *maestri* e *spirituali,* di fronte a tutti gli altri che ingrossavano le fila dei *discepoli* e dei *carnali* (14).

Nessuno oserà considerare un progresso di valutazione teologica e di comportamento cristiano lo stato di cose sopra tratteggiato, che, con Gregorio VII (1073-1085), sembra ormai un fatto compiuto. Eppure, sarebbe erroneo riallacciarsi soltanto, o anche principalmente, al detto stato di cose, per indicare la causa della già accennata caduta semantica di laico. Non il medioevo, ma l'evo moderno, ed in special modo il prevalere della cultura illuministica, stanno alla base della caduta stessa, nonché dello spostamento di significato della parola laico dall'ambito teologico-ecclesiologico a quello secolare-antropologico.

Se dunque è giusta la definizione rahneriana di laico come uomo consacrato e dedito a Dio, la cui identità è ripetuta non dal suo esser-non-clero, ma dal suo essere oggetto e testimone nel mondo dell'evento salvifico, nel quale, mediante la Chiesa, è coinvolto, allora è altrettanto giusto non considerare il laico soltanto come oggetto dell'azione clericale e derivarne il ruolo non dal clero, ma dalla Chiesa in quanto istituto di salvezza (15). Ne consegue allora che è senza fondamento teologico tanto l'equiparazione di laico e di secolare, operata da E. Schillebeeckx (16),

---

(13) *De Hierarch. Eccl.* 5, 3, 1 e 6 PG 3, 509-510.

(14) CONGAR Y., *Laie,* cit. p. 10.

(15) RAHNER K., *Il fondamento sacramentale,* cit. p. 433 e 435.

(16) Nel senso, ovviamente, d'un rapporto cristiano del laico con la secolarità, in *La missione della Chiesa,* tr. it. di A. Pompei, Roma 1971, p. 267-268; cf. PHILIPS G., *Naar een volwassen christendom,* Lovanio 1960.

quanto la perdita d'ogni caratteristica laicale lamentata da K. Rahner per il laico incaricato dalla Chiesa di qualche ministero o ufficio ecclesiastico (catechista, sagrestano, collaboratore parrocchiale o diocesano) (17). E poiché gran parte del problema che intendo studiare consiste proprio in cotesta supposta perdita, ritornerò più tardi (nel quarto paragrafo) in argomento.

Mi limito, per ora, ad osservare che nemmeno l'astrarre dai capi nell'uso di *laós*, quale I. De La Potterie è riuscito a ricostruire, e nemmeno la conseguente limitazione di *laikós* al solo ambito delle cose non consacrate, hanno una parvenza di continuità nella testimonianza paleocristiana. Non è senza significato il fatto che, nel 95-96, laico ha già il suo valore di consacrato.

Se d'altra parte così non fosse, non si vede su quale base K. Rahner avrebbe distinto il laico (cioè il battezzato, l'unto o consacrato, il membro del Popolo di Dio) da coloro ch'egli chiama cristiani anonimi (18), in tanto tali in quanto non battezzati, non consacrati, non-popolo. Ma stando così le cose, non si vede nemmeno su quale base critica riposi l'illogica ed indebita dilatazione di laico a secolare.

Certo, è proprio del laico, se pur non in senso esclusivo, l'appartenere al secolo. Pertanto, il qualificarsi secolare non va oltre i limiti di tale appartenenza. Non è infatti una qualificazione metafisica, non un arricchimento ontico, e nemmeno un normale incontro nell'unità e nell'identità di due diversi elementi. Di per sé, secolare non potrà mai significare ciò che significa laico. Di conseguenza non si dà reciprocità: il pur legittimo accostamento di laico a secolare lascia immutati i confini

---

(17) *L'apostolato dei laici,* cit. p. 215-216; a ragione SCHILLEBEECKX E., *La missione della Chiesa,* cit. p. 218, 222-223 e *Wijding,* in *Theologisch Woordenboek,* 3. Roermond-Maaseik 1958, col. 4967-4982, rifiuta la posizione rahneriana sulla base dell'assenza del potere di giurisdizione negli uffici da Rahner indicati, i quali per ciò stesso non son clericali.

(18) *Il fondamento sacramentale,* cit. p. 430-433. E perché allora a p. 441 si legge che « laico nella Chiesa ha un significato contrario *(sic!)* a quello che il termine ha quando lo si usa nella sfera profana »? La contraddizione è evidente. Si veda al riguardo, senza peraltro sperarne decisive correzioni, ROEPER H., *Die anonymen Christen,* Magonza 1963. Anche Schillebeeckx ne parla, sostituendo a *anonimi* i cristiani *impliciti,* vale a dire tutta la realtà umana, terrestre e profana in quanto assunta con la sua sostanza profana nella realtà della grazia; cf. *L'Eglise et le monde,* in *Documentation hollandaise du Concil,* p. 5; *Il mondo e la Chiesa,* Roma 1968, p. 149-154, 253-257, ed altrove.

concettuali, che come riconoscono la secolarità del laico (questi in verità è secolare), rifiutano nettamente la laicità del secolare (non necessariamente questo è laico).

Il ventaglio dei sinonimi esistenti al riguardo, non sempre usati con proprietà di linguaggio, potrebbe portare fuori strada un osservatore superficiale, non colui ch'è dotato di senso critico. Fermo restando il significato teologico di laico, secolare potrà avere qualche cosa in comune con temporale, storico, terreno, materiale, senza mai identificarsi con qualcuno di essi. Si dà, in effetti, un patrimonio culturale dal contenuto non univoco e riconoscibile nei beni *temporali*, nei valori *storici* e nel farsi della *storia* stessa, nelle realtà *terrene*, negli aiuti *materiali*, ossia in un complesso di elementi vari che appartengono al secolo e s'esprimono in esso, ma non sono il secolo.

Secolare, peraltro, ha la sua matrice in *saeculum*, e ciò che in origine questa parola traeva dal latino *serere* come proprio contenuto e significato, non può né deve dimenticarsi. Essa significò dunque età dell'uomo e generazione. Usata per il computo del tempo (ed in questo senso si capisce l'accostamento di secolare a temporale), la parola *saeculum* ripropose i significati del greco *aión*. Significati piuttosto complessi, se si pensa che fin da Eraclito *aión* misurava il tempo e si distingueva da *kronos*, che era il tempo in sé. Non così in Platone, per il quale *kronos* è il tempo creato e *aión* è il tempo ideale o eterno. E mentre la tradizione platonica provvederà a mantenere questa concezione, Aristotele parlerà di *aión* nel senso d'una durata relativa. Nel latino *saeculum* c'è forse più aristotelismo che platonismo, come dimostra l'importanza che la parola assunse al tempo di Augusto con l'apertura del *saeculum pacis*. Tuttavia, il *carmen saeculare* composto da Ovidio nel 17 a.C. per le celebrazioni centenarie di Roma e gli stessi *ludi saeculares*, andando ben oltre la loro ragione occasionale, vollero soprattutto sottolineare nel tempo il significato obiettivo di quell'eccezionale *saeculum* (19).

---

(19) Si veda al riguardo FORCELLINI E., *Lexikon totius Latinitatis*, IV. Padova 1940, 189-190; LIDDELL G. - SCOTT R., *A Greek-English Lexikon*, 1. 1940, p. 985; SCHNACKENBURG R., *Die Johannesbriefe*, Frib. Br. 1953, p. 117-120; SASSE H., *Aión*, in *Theol. Wörterb. z. N.T.* (G. Kittel), 1, p. 197-209; AUER A., *Mondo*, in *Diz. Teol. Bibl.* (J. Bauer), Brescia 1965, p. 885-892; LANCZKOWSKI G., *Saeculum*, in RGG[3] 5, 1279.

Si riflette dunque nella semantica del termine latino gran parte del pregnante significato contenuto nel greco *aión;* sembra anzi che perfino la mentalità etrusca abbia influito sulla predetta evoluzione semantica. La quale, però, soltanto dall'avvento del Cristianesimo sarà portata a compimento, quando cesserà di riferirsi ad un puro calcolo temporale per rivestire ed assumere in proprio significati morali. Diventerà infatti sinonimo di *mundus,* esprimendone la temporalità ma condividendone anche profanità e profanazione. Sarà cioè un concetto non di per sé estraneo alla sfera del sacro, ma relativo ad essa in senso prevalentemente negativo: « totus in maligno positus » (*1 Gv* 5, 19), tale è il mondo in quanti son mancipio di Satana e per i quali il Cristo non prega: « non pro mundo rogo » (*Gv* 17, 9).

Il significato esatto di secolare non può allora sfuggire: o esprime la temporalità mondana, ed in tal senso non ha direttamente una rilevanza religiosa; o sottolinea una partecipazione al non-valore morale del *saeculum,* signoreggiato dal male (il peccato) e dal principe di esso.

Certo, anche altri significati s'intrecciano con questi. Dopo aver ricordato il suo opporsi a sacro, o più precisamente a sacerdotale, G. Martelet (20) scorge in secolare soltanto (e il suo limite sta proprio nel soltanto) « ciò che si riferisce alla temporalità profana dell'uomo ». A sua volta LG 31/b deduce il significato di secolare dal vivere nel secolo, « scilicet in omnibus et singulis mundi officiis et operibus et in ordinariis vitae familiaris et socialis condicionibus »: deduzione legittima, ma indubbiamente riduttiva. Senza nulla togliere a questi e ad altri significati di secolare, sarebbe auspicabile che venissero sempre invocati o proposti non in alternativa, bensì in funzione integrativa di quello più proprio, che s'articola dalla profanità come valore nativo alla profanazione come disvalore morale.

Con ciò non ha nulla in comune il significato di laico. Le ragioni provengono dalla natura stessa di laico: un non-profano, salvato dal disvalore morale del peccato, e consacrato membro del Popolo di Dio. L'unico punto in comune potrebb'esser quello del viver nel secolo; ma questo non è essenziale alla definizione teologica di secolare.

---

(20) *La Chiesa e il Temporale,* in *La Chiesa del Vaticano II* (G. Baraúna), Firenze 1965, p. 544.

E l'indole secolare del laico?

Qualcuno (21), partendo dalla parola della Chiesa che ne tratta, ha creduto di dedurne la perfetta coincidenza di secolarità e laicità. Se non che, l'indole secolare non è affatto un elemento costitutivo dalla natura laicale, e l'esser-laico, pertanto, non ne dipende intrinsecamente ed ontologicamente. Indole secolare esprime piuttosto l'adattarsi dello statuto ontologico del laico ad una condizione estrinseca alla sua essenza di laico. Insomma, il viver nel secolo non modifica metafisicamente la personalità laicale, ma ne accentua la opportuna *aptatio* e *dispositio* in ordine al raggiungimento dei suoi fini.

2. *Elaborazione canonica del concetto di laico*

Dalle cattedre più diverse non è raro, di questi tempi, ascoltare una critica monocorde all'idea canonica di laico, qual è quella che la Chiesa ha inserito nel suo CJC dandole così un valore ufficiale.

Ho già accennato alla critica cui Y. Congar ha conferito il tono ed i ritmi incalzanti d'una requisitoria (22). Si tratta, in ultima analisi, d'una critica al c. 948 del CJC.

E' superfluo osservare che nemmeno E. Schillebeeckx è molto tenero col CJC, al quale rimprovera una « definizione puramente negativa » di laico (23). Parimente, quando K. Rahner (24) rifiutava, ed in linea di principio giustamente, l'equivalenza di laico a profano, o a ignorante e costretto dalla sua stessa

---

(21) P. es. SCHILLEBEECKX E., *Definizione di laico*, in Baraúna, cit. p. 960, 968 (il testo fu poi riprodotto in *La missione della Chiesa*, cit. p. 237-272). Con il teologo olandese, altri si son messi poi in sintonia, qualcuno ripetendone acriticamente il pensiero, qualche altro tentandone un approfondimento.

(22) Cf. *I Laici*, in *La teologia dopo il Vaticano II* (J. M. Miller), Brescia 1967, p. 300: « Si è totalmente usciti da una prospettiva nella quale la Chiesa era una cosa del clero e laici la loro clientela... semplici oggetti dell'azione del clero ».

(23) *Definizione*, cit. (Baraúna) p. 698.

(24) *L'apostolato dei laici*, cit. p. 213-214.

inesperienza a rivolgersi allo specialista clericale, riconoscendosi in tal modo nient'altro che oggetto dei poteri ecclesiastici, lo dicesse o no, aveva di mira ancora il c. 948, che eleva « ex Christi institutione » i chierici al di sopra dei laici, in vista del loro governo e del ministero ecclesiastico.

Risparmio al lettore altre testimonianze in polemica con la concezione laicale del CJC, non tanto per il famoso imbarazzo della scelta, quanto per il coinvolgimento di tanti teologi nel pensiero dei due « architetti della teologia contemporanea », come Rahner e Schillebeeckx sono stati graziosamente definiti: un coinvolgimento che rende pleonastica ogni altra citazione.

Il problema, d'altra parte, è non quello di più o meno numerose citazioni, ma quello dell'esatta nozione canonica di laico.

Non mi inoltro sul terreno, di per sé fascinoso, d'una vera analisi storica, che esigerebbe, per esser probante e credibile insieme, una trattazione a parte. Non posso però prescindere dalla storia alla quale è debitrice la nozione laicale del CJC.

Forse per reazione al *saeculum obscurum* o alla preponderante ingerenza del politico negli affari interni della Chiesa, verso il secolo XI il già affermato prevalere clericale nelle relazioni intraecclesiastiche portò anche al prevalere del sacerdozio sull'impero. Non solo il *Dictatus Papae* (25) non prevedeva speciali autonomie laicali, ma tutta la sua filosofia politica fu poi perfezionata da Innocenzo III e da Bonifacio VIII. Fu anzi naturale, per quest'ultimo, scrivere nella *Constitutio* del 1297, una frase rimasta famosa e legata al suo nome: « Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas » (26). Anche se questa famosa frase non estendeva la denuncia al laicato come tale, ma a quei laici soltanto che, impersonando l'*imperium*, s'ergevano contro il *sacerdotium* (i potenti del mondo, l'imperatore, i monarchi, i principi) era in essa evidente l'assolutismo o esclusivismo clericale che la ispirava. Era cioè evidente una mentalità che, mentre affondava il solco d'una sempre più marcata separazione tra Chiesa e fedeli, considerava Chiesa esclusivamente la gerarchia

(25) Cf. HOFMANN K., *Der Dictatus Papae Gregors VII*, Paderborn 1933.

(26) Cit. da FRIES H., *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in MS VII p. 293.

ecclesiastica, fino al punto in cui, con Egidio Romano, il teologo di Bonifacio VIII, la Chiesa s'identificherà nel Romano Pontefice (« Papa potest dici Ecclesia »), ed i poteri della Chiesa si personalizzeranno in quelli del suo vertice (« De ecclesiastica, *sive* de Romani Pontificis potestate »). Amaramente commenterà Gerloh von Reichenberg: « Nunc dicitur curia Romana, quae antehac dicebatur Ecclesia Romana » (27).

L'amarezza era ingenerata dalla costatazione del processo involutivo che, sopprimendo l'idea canonistico-medievale delle due categorie, o, come più tardi avrebbe detto Graziano (28), dei « duo genera christianorum », aveva avuto due conseguenze: l'assorbimento di tutta la realtà della Chiesa nella persona del Romano Pontefice, e l'annullamento d'ogni rilevanza teologica del laicato, per averne ridotto il ruolo a semplice sudditanza e passività nei confronti del clero e della gerarchia in particolare.

E' pertanto sintomatico il fatto che, già all'inizio del IX sec., come si rileva dall'indagine di J. A. Jungmann (29), l'esclusivismo clericale trasforma il « tibi offerunt » al memento dei vivi in « pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt ». E' un chiaro segno d'una mentalità basata su quegli *ordines romani* (30) che sembrano codificare la clericalizzazione ecclesiastica, così sintetizzata da Florio di Lione (31): « ... ecclesia ... in sacerdotibus maxime constat ».

Eppure era stato proprio Florio colui che, nell'838 circa, aveva fortemente richiamato la coscienza cristiana al ruolo laicale nella celebrazione eucaristica, in questa ponendo il punto di convergenza di due distinti principî operativi: quello sacerdotale e quello laicale, operanti a livelli distinti ma non separati né contrapposti, l'uno come interpretazione attuazione ed integrazione dell'altro, in una visione d'insieme fondata sulla comune partecipazione al sacerdozio di Cristo: « quod enim adimpletur

(27) Ivi p. 295.

(28) c. 7, c. 12, q. 1 in FRIEDBERG 1, 678; cf. COX R. J., *A Study of the Juridic Status of Layman in the Writings of Medieval Canonists*, Washington 1959.

(29) *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2. Vienna 1949², p. 168.

(30) ANDRIEU M., *Les « Ordines Romani » du Haut Moyen Age*, 3 voll., Parigi 1931-1951.

(31) *Capitula ex lege et canone collecta* PL 119, 421C.

proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum » (32).

Anzi, la convergenza dei due principî operativi non si limitava solamente all'ambito eucaristico, se è vero, come la ricerca scientifica ha potuto accertare (33), che la presenza laicale pesò sull'organizzazione della vita ecclesiastica, in misura più o meno determinante, fino al X sec., senz'eccezione nemmeno per lo svolgimento dei lavori conciliari. Perfino le decisioni conciliari, che per istituzione dipendono dalla gerarchia, passavano attraverso il filtro della partecipazione laicale.

Non sembra dunque esagerato il giudizio di quanti considerano ciò che avvenne nella Chiesa con Gregorio VII (34) e con i suoi immediati successori, dei quali peraltro non si discute la rettitudine d'intenzione nel sottrarre la libertà e la vita stessa della Chiesa ad ogni investitura laica, né la grandiosità della visione giuridico-monarchica che li animava, una non piccola forzatura dello statuto ecclesiastico. L'obnubilarsi della coscienza laicale, che ne fu la conseguenza, è un fatto tanto incontrovertibile, quanto deprecabile. Nessuna meraviglia, perciò, se la protesta della Riforma sarà in gran parte la protesta di cotesta coscienza, e se la resistenza cattolica alla Riforma sarà anche resistenza ad esigenze laicali.

La meraviglia, invece, e qualche cosa di più sarebbero d'obbligo, se il portato d'un momento involutivo non fosse più debitamente corretto e si stabilisse come valore normativo della Chiesa; o, in altri termini, se la resistenza ad esigenze laicali si fosse insinuata nel CJC.

Ma le cose stanno proprio così?

(32) FLORUS LYON., *De actione missarum*, 60 PL 119, 52B-53B; ivi 52, PL 119, 47D-48A. Cf. OPPENHEIM PH., *Eucharistischer Kult und Messopfer*, in *Miscellanea P. Paschini*, Roma 1948, v. 1, p. 237-268; KOLPING A., *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des euchar. Opfers*, in *Divus Thomas* (Fr.) 27 (1949) 369-380 e 28 (1950) 79-110 e 147-170; SCHULTE R., *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlichen Autoren über das euchar. Opfer*, Münster 1959.

(33) Cf. *Monumenta Germaniae Historica*, Legum Sectio III: Concilia II/1: Aevi Carolini, a c. di A. Werminghoff, Hannover 1896-1898, p. 51.

(34) ARQUILLIERE H. X., *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Parigi 1931; MICCOLI G., *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del sec. XI*, Firenze 1966; CONGAR Y., *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Parigi 1970, p. 89-122.

Il CJC contempla piuttosto in obliquo la posizione del laico nella Chiesa; lo vede, cioè, in rapporto al clero. Non però fino al punto di non lasciarne trasparire una visione diretta e altamente positiva. Penso alla dottrina sui *christifideles.*

E' vero che il c. 948 allude a due distinte ed articolate componenti della Chiesa, l'una preposta all'altra in ciò che riguarda la disciplina e il culto; non però nel senso di mortificare o neutralizzare tutto ciò che costituisce la personalità del *christifidelis.* I cc. 119, 683 e 1342/2 esigono dai laici riverenza ai chierici secondo il loro grado e proibiscono agli uni d'usurpare abiti ed uffici degli altri; ma una tale normativa s'inserisce in un quadro più vasto, dove perde ogni fondamento il sospetto che la figura giuridica del laico sia stata considerata soltanto al negativo e sottoposta inappellabilmente all'azione del clero.

In realtà, il c. 87 definisce la personalità del fedele in relazione al battesimo, che « lo costituisce soggetto di tutti i diritti e doveri cristiani ». L'accentuazione degli effetti battesimali sulla costituzione della personalità cristiana riflette, senza ombra di dubbio, quanto si è già costatato a proposito della personalità laicale e della sua dignità di membro consacrato del Popolo di Dio.

In pieno accordo a tale definizione il c. 682 riconosce ai laici « il diritto di ricevere dal clero, secondo le norme della disciplina ecclesiastica, i beni spirituali e specialmente gli aiuti necessari alla salvezza ».

Su questo canone, forse, non s'è meditato abbastanza. La portata teologico-pastorale, derivante dal riconoscimento dei diritti laicali, è enorme. Si tratta d'esigenze native, e perciò costitutive della personalità laicale, al *servizio* delle quali vien posto il *ministero* sacerdotale. Evidentemente la mentalità clericale qui è del tutto superata. Inoltre, non dandosi mai un diritto che non sia bilanciato dal dovere, il c. 682, non dimentico del c. 87, sottopone il rispetto dei riconosciuti diritti alle norme della disciplina ecclesiastica, entro le quali si definiscono i doveri, poi specificati dal c. 683. Infine, ed è questa l'osservazione preminente, il rapporto tra i laici ed i chierici, tra i diritti-doveri degli uni ed i diritti-doveri degli altri, viene stabilito sul piano dell'economia salvifica, lasciando impregiudicato tutto il vasto ambito dei rapporti civili, sociali, politici, naturali che tanta parte

hanno nella vita laicale. Basterebbe, mi pare, un'adeguata valutazione di tutto questo, per scagionare la visione canonica del laicato da accuse troppo semplicisticamente e superficialmente sollevate.

Certo, esiste nel CJC anche qualche indecisione; per esempio, mentre il c. 948 fonda sull'ordine sacro la distinzione tra laico e chierico, il c. 108/1 la fonda sulla tonsura, la quale, secondo il c. 949, non rientra nel novero degli ordini. Ma ciò nulla toglie alla positività del concetto di *christifidelis,* fondata sugli effetti del battesimo. Anzi, in conseguenza di ciò il CJC non esita ad operare alcune aperture nei confronti dei laici, auspicandone con il c. 684 l'iscrizione alle pie associazioni, tra i laici scegliendo con il c. 1592 gli *apparitores* per l'esecuzione delle sentenze giudiziarie, ad essi concedendo con il c. 1521/2 d'aver parte all'amministrazione dei beni ecclesiastici, e con il c. 1262 di poter godere, per proporzionati motivi, di posti d'un qualche rilievo nei luoghi di culto.

Non è molto rispetto all'esplosione pre- e postconciliare della valutazione positiva del laico; ma non è nemmeno tutta quella depauperazione del concetto e della personalità laicali che si è voluto polemicamente rimproverare al CJC. Direi, anzi, che alla base dell'accennata esplosione è possibile rintracciare, in funzione propulsiva, proprio il bistrattato concetto canonico di laico, con i suoi pregi ed i suoi limiti. Era infatti necessario uscire da una definizione indubbiamente valida, benché basata in gran parte su termini di confronto (laico-chierico). Ma è altrettanto vero che l'articolazione dei diritti-doveri laicali e clericali ha offerto una pista di lancio per ulteriori acquisizioni teologico-concettuali. Si pensi all'inserimento del religioso tra i termini di confronto, prima appena sfiorato e consistente nel fatto che non solo i laici, ma anche i chierici potevano entrare in religione. I religiosi, in tal modo, venivano a costituire una categoria a parte, con caratteristiche e clericali e laicali, con la conseguenza che la laicità non poteva predicarsi univocamente per i laici nel mondo e per quelli che dal mondo fuggivano per rifugiarsi in religione. Gli uni e gli altri si distinguevano dai chierici, ma la condizione degli uni non era quella degli altri (35).

---

(35) Cf. KOEHLER O., *Der Laie im katholischen Kirchenrecht,* in *Stimmen der Zeit* 75 (1950) 43-53; KELLER M.-NELL BREUNING O. (von), *Das Recht der Laien in der Kirche,* Heidelberg 1950; KELLER M., *Teologia del Laicato,* in

Esplosione a parte, si tratta d'una laicità ancora in attesa d'altre e più pertinenti precisazioni. Non è ancora superata la mentalità di cui, nel 1918, s'era fatto portavoce U. Stutz (36), che subordinava i laici, totalmente e radicalmente, alla guida ed all'insegnamento dei chierici. Anche coloro che rimproverano siffatta mentalità al CJC, dimostrano paradossalmente di non essersene ancora completamente liberati. In ultima analisi, ciò che il CJC ha consegnato alla riflessione teologica postconciliare a proposito di laicità e di personalità laicale, al di là della facile polemica, consiste in questo:

a) una chiara identificazione del laico nel fedele, con tutte le implicazioni teologiche conseguenti, le quali, pur non potendo far parte d'un *corpus juris*, ne informavano la norma;

b) un rapporto funzionale che, se pur privilegiava, in ragione della sacra ordinazione e dei suoi effetti sacramentali, gli appartenenti al clero, non mortificava gli effetti battesimali dei laici e non negava ad essi possibilità di presenza e d'azione nel contesto della Chiesa;

c) una certa lacuna nel rapporto tra laici e religiosi.

Da questi tre dati di fatto, il laico traeva una sua configurazione insieme positiva e negativa: come battezzato e quindi inserito nell'economia della salvezza, e come soggetto di ruoli subalterni, senza che ciò comportasse la sua riduzione ad oggetto dell'egemonia clericale.

La personalità laicale, fondata sul battesimo, era, sì, valorizzata in conseguenza, ma non tanto da non lasciare in ombra alcuni dei molteplici effetti cristoconformanti del battesimo stesso. Ancor meno era preso in considerazione l'esser cristiani nel mondo in rapporto a chi il mondo abbandonasse per un ideale di perfezione cristiana, che per ciò stesso rimaneva estra-

---

MS 8, 485-499; SUSTAR A., *Der Laie in der Kirche*, in *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960[3]. Da ricordare anche SCHMITZ P., *Das kirchliche Laienrecht nach dem CJC*, Monaco 1927 e ROESSER E., *Die Stellung des Laien in der Kirche nach dem Kanonischen Recht*, Würzburg 1949.

(36) *Der Geist des Codex Juris Canonici*, Stoccarda 1918, p. 83.

nea al mondo. Dopo un travaglio di circa 50 anni, al quale han partecipato i migliori studiosi del momento (37), e soprattutto in conseguenza del Vaticano II, s'è avuto un supplemento di dottrina che ha avviato la ricerca verso la soluzione definitiva.

Riassumendo quanto è venuto maturando prima, durante e dopo il Vaticano II, la nozione di laico può esser sintetizzata come segue:

Laico è colui che il battesimo ha caratterizzato in senso cristologico come titolare dell'ufficio profetico, regale e sacerdotale del Cristo, in senso ecclesiologico come membro consacrato del Popolo di Dio, ed in senso escatologico come partecipe a suo modo, distinto da quello clericale ma ad esso complementare, alla missione della Chiesa per il mondo.

Rientrano in tale definizione tutte le componenti laicali, e cioè:

a) il battesimo, dalle cui acque l'uomo rinasce *christifidelis:* totalmente altro, creazione nuova (*2 Cr* 3, 17) e cristoconforme;

b) l'incorporazione organica del battezzato nella Chiesa;

c) la sua partecipazione alla missione della Chiesa per la santificazione del mondo;

d) il suo speciale rapporto con esso, determinato non soltanto dal suo viver nel mondo, ma dal suo impegno per la santificazione di esso.

---

(37) Oltre i già citati Rahner, Schillebeeckx, Congar e Philips, son da ricordare BALTHASAR H. U. (von), *Der Laie und die Kirche*, in *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, p. 332-348; ID., *Der Laie und der Ordenstand*, ivi 1948; ARNOLD F. X., *Kirche und Laientum*, Tubinga 1954; HOFMANN L., *Der Laie in der Kirche. Seine Rechte*. Treviri 1955; HEIMERL H., *Laien im Dienst der Verkündung*, Vienna 1958; KRAEMER H. *Theologie des Laientums. Die Laien in der Kirche*, Zurigo 1959; HEIMERL H., *Kirche, Klerus und Laien*, Vienna 1961; AA.VV., *Les Laïcs et la vie de l'Eglise, recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels français*, Parigi 1963; BORGHINO G., *I Laici nella Chiesa. Esigenza storica del loro impegno apostolico*, Leumann-Torino 1965; TRUHLAR R. V., *L'ora dei laici*, Torino 1966; KELLER M., *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Einsiedeln 1970; AA.VV., *Laicità: problemi e prospettive*, Milano 1977; GOLDIE R., cit.

3. *Gl'Istituti Secolari*

Il problema va ora spostato dalla laicità/secolarità e dalle relative nozioni alla loro verifica negl'Istituti Secolari.

Pur dovendo interessarmi alla genesi dei medesimi per trarne i lineamenti originari e sintetizzarne la natura, non è mio intento di scriverne analiticamente la storia, dai loro primordi (i « vergini per il Regno » dell'epoca paleocristiana) (38) alla loro prefigurazione nelle istituzioni laicali del XIII e XIV sec., dal tentativo di sant'Angela Merici alla prorompente fioritura di tali Istituti nel periodo pre- e postconciliare.

Ne tratto perché, essendo essi Istituti laicali, posso in tal modo continuare l'esplorazione del concetto di laico. Ho parlato di verifica. In realtà, occorre verificare se la definizione di laico e la determinazione delle componenti laicali, poste a conclusione del paragrafo precedente, trovino conferma o meno negli Istituti Secolari. E ne tratto senza prendere in esame la situazione, pur interessante e ricca, anteriore al 1947, perché solo in quell'anno, con la costituzione apostolica *Provida Mater*, gl'Istituti Secolari ebbero forma giuridica pertinente e, con essa, legittimità e spazio vitale (39).

Tale forma non nacque né all'improvviso, né gratuitamente. Era venuta consolidandosi, nella Chiesa, soprattutto per merito dell'Azione Cattolica, la consapevolezza del significato positivo di laico, del suo ruolo apostolico in armonia con la sua partecipazione alla missione salvifica della Chiesa. D'altro lato, però, la identità laicale correva il rischio di perdere i suoi connotati cristiani sotto l'urto di quel laicismo, contro il quale, come contro la sintesi e la radice di tutte le moderne deviazioni, 13 anni più tardi l'Episcopato italiano avrebbe preso posizione con un memorabile documento (40). In reazione agli effetti deleteri del laicismo, veniva nel contempo crescendo una domanda di consacrazione a Dio nel- e per il mondo.

A tutto ciò dava una concreta risposta la *Provida Mater* con

---

(38) GEMELLI A., *Gli Istituti Secolari*, Milano 1962[4], p. 14.

(39) FALLER A., *Storia e forma giuridica degli Istituti Secolari*, in *Dialogo* - CMIS 40-41 (1979) 89.

(40) *Il Laicismo. Lettera dell'Episcopato Italiano al Clero*, del 25 marzo 1960, stampato a Roma il 9 aprile 1960: si tratta d'uno dei più nobili e responsabili atti magisteriali e pastorali della Conferenza Episcopale Italiana.

l'istituzione d'una forma nuova di vita cristiana, giuridicamente determinata quanto alla sua natura, ai suoi scopi ed ai suoi mezzi. Si dava così pubblico riconoscimento a quanto era spontaneamente avvenuto in precedenza, e segnatamente nel decennio 1937-1947; se ne recepivano gl'intenti promozionali in vista del presente e del futuro; e si suggellava, con l'autorità del Sommo Pontefice ed un atto del suo Magistero, un fenomeno polimorfo e fluido, diviso sull'interpretazione ed attuazione del suo stesso carisma: la consacrazione dei laici all'apostolato. Era chiaro che la *Provida Mater,* dando un assetto al fenomeno, intendeva anche mettere ordine nel campo delle idee.

Che si trattasse d'una consacrazione nuova, diversa da quella battesimale, era nelle convinzioni di tutti, promotori, membri e studiosi degl'Istituti Secolari. Che fosse diversa anche da quella dei religiosi in base al fatto che non si abbandonava il mondo, costituiva per alcuni un problema: era sufficiente per differenziarsi da quella religiosa che la consacrazione negl'Istituti Secolari proclamasse la laicità e secolarità dei suoi membri, pur avendo in comune con i religiosi la professione dei consigli evangelici? ed in che senso questa medesima professione *non* configurava una nuova famiglia religiosa?

Prendeva spunto da tali interrogativi la necessità d'inquadrare gl'Istituti Secolari entro un assetto giuridico che ne rispettasse le peculiarità di istituti laicali, composti esclusivamente di laici, nelle cui intenzioni era fermo il proposito di rimanere laici anche nella consacrazione mediante la professione dei consigli evangelici, e di valorizzare con la consacrazione stessa tutto il contenuto di grazia, appartenente al laico, per la santificazione del mondo. Ma come attuare l'auspicato inquadramento? come evitare di farne altrettanti Ordini Religiosi o altrettante Congregazioni? era sufficiente un superamento delle antiche e nuove associazioni laicali mediante l'elevazione degl'Istituti Secolari al cosiddetto stato di perfezione? o bastava, per tutelare il loro carisma specifico, un semplice riconoscimento canonico mediante approvazione dei loro statuti?

Qualunque fosse, la risposta avrebbe ovviamente influito sulla natura dei nuovi organismi. Di ciò convinto ed insistendo su un suo progetto, ben visto da alcuni e da altri osteggiato, A. Gemelli aveva sollecitato, già sette anni prima della *Provida Mater,* un intervento della Santa Sede che desse ai suoi « Mis-

sionari e Missionarie della Regalità di Cristo » un ben definito inquadramento canonico (41). Un inquadramento, cioè non un semplice riconoscimento, non una formale e generica approvazione, ma il riconoscimento e l'approvazione della *vita laicale consacrata mediante la professione dei consigli evangelici.*

Diversamente dal p. Gemelli, i responsabili di altre organizzazioni laicali perfettamente unificabili sotto il comun denominatore d' Istituti Secolari, sembravano accontentarsi della situazione di fatto, senza preoccupazioni ulteriori per più precisi inquadramenti entro strutture giuridiche generali o particolari. Pareva prevalere in essi il timore di perdere la caratteristica laicale, qualora un inquadramento ufficiale li avesse dirottati sulla sponda degli Ordini e delle Congregazioni.

A render provvidenziale l'emanazione della *Provida Mater,* fu appunto l'indecisione del momento. La costituzione apostolica non riesumò antiche e desuete esperienze, non fece rivivere nel presente ciò ch'era sepolto nel passato, non ripristinò la consacrazione verginale dei primi tempi cristiani, non istituì una nuova famiglia religiosa né un ramo nuovo di famiglie antiche. Istituì una nuova categoria, una nuova struttura giuridica, una nuova forma di vita, con un suo statuto giuridico aperto in pari misura alla laicità, alla secolarità e alla consacrazione. E quando, alla distanza di appena un anno, il 12 marzo 1948, Pio XII ritornò sull'argomento con il moto-proprio *Primo feliciter,* fu non già per correggere ma per confermare la *Provida Mater,* per dissipare i residui dubbi e per rendere più spedito il cammino degl'Istituti Secolari.

E' ovvio che i due documenti papali non siano identici; non si giustificherebbe altrimenti il secondo che, rispetto al primo e più di esso, fa decisamente consistere la peculiarità dei nuovi Istituti nella loro indole secolare (42). Ma è un fatto che, da allora, e sia pure non senza ondeggiamenti e tensioni tuttora perduranti circa l'esatta valutazione della secolarità e del suo rapporto con la consacrazione, gl'Istituti Secolari han potuto

---

(41) Alludo alla famosa memoria redatta dall'insigne fondatore dell'Università Cattolica e della Regalità nel 1939, poi ritirata sembra sotto pressioni dell'ex S. Offizio ed ora ristampata in *Secolarità e vita consacrata,* a c. di A. Oberti, Milano 1966, p. 361-442.

(42) MOIOLI G., *Consacrazione e secolarità,* in AA.VV., *Gli Istituti Secolari nella Chiesa d'oggi,* a c. di A. Oberti, Milano 1980, n. 20-21.

attecchire, e addirittura vigoreggiare; ma soprattutto han potuto meglio definirsi in funzione della loro specifica vocazione, a salvaguardia della loro laicità, nonché della loro consacrazione nel mondo, generalmente espressa con il riferimento alla loro indole secolare. Non c'è dubbio che la loro crescita di consapevolezza costituisce la premessa d'un passo avanti nel superamento delle accennate tensioni.

A questa crescita di consapevolezza o chiarimento d'identità han contribuito in misura rilevante il Vaticano II, Paolo VI e i congressi internazionali del 1970, 1976 e 1980.

Può apparire quasi insignificante, dal punto di vista quantitativo, ciò che il Vaticano II ha detto degl'Istituti Secolari. Ed è invece d'importanza decisiva, soprattutto in riferimento alla questione di fondo se il riconoscimento della Sede Apostolica e la promulgazione della *lex peculiaris* abbia comportato l'inquadramento degl'Istituti Secolari in strutture giuridiche generali o ne abbia istituita una particolare. La questione, in realtà, s'era trascinata anche dopo il 1947. Contro l'accusa di risoluzione clericale o religiosa degl'Istituti Secolari, o contro il pericolo d'una loro involuzione con pregiudizio della loro indole laicale e secolare, s'era continuato a polemizzare. Nonostante tutto, le idee non erano ancora sufficientemente chiare. Ne dà conferma la garbata polemica sostenuta da H. U. von Balthasar e K. Rahner.

Il primo, fondatore d'un Istituto Secolare, e convinto che il laico si distingue dai chierici ma non necessariamente dai religiosi, ne aveva tratto alcune conseguenze per affermare la compossibilità dei consigli evangelici con la totale laicità, qual è appunto quella degl'Istituti Secolari, i cui membri esercitano professioni civili e si comportano in tutto secondo l'esigenza del loro esser nel mondo (43). L'altro, poco convinto dal linguaggio « ambiguo » della *Provida Mater* e del *Primo feliciter*, avanzò alcune riserve sia su questi documenti, sia soprattutto sulle conclusioni alle quali von Balthasar era pervenuto. Intro-

---

(43) BALTHASAR H. U. (von), *Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*, in *Civitas* 11 (1955-56) 196-210; ID., *Der Laie und der Ordenstand*, cit.; *Zur Theologie der Säkularinstitute*, in *Sponsa Verbi*, cit. p. 434-469. Qui ed altrove il noto teologo svizzero accusa l'Azione Cattolica di clericalismo invincibile e sostiene che gl'Istituti Secolari consentono al laico il raggiungimento di quella perfezione che sarebbe impensabile nel matrimonio.

ducendo, e a mio avviso molto opportunamente, una distinzione tra il valore teologico e quello fenomenico del mondo, K. Rahner riconobbe che, *fenomenicamente*, i membri degl'Istituti Secolari sono nel mondo, laici come tutti gli altri laici; ma teologicamente, non appartengono affatto al mondo, e se ne distinguono non meno dei sacerdoti e dei religiosi. Pur ammettendo che non si tratta di religiosi a tutti gli effetti per la forma della loro professione dei consigli evangelici, per l'assenza della vita comune e per la loro esenzione dalle norme canoniche che vincolano i religiosi, ricondusse gl'Istituti Secolari al livello degli stati di perfezione, traendo argomento dallo stesso linguaggio, non importa se oscillante, della *Provida Mater* (« quoad substantiam accedunt ad status canonicos perfectionis ») (44) e del *Primo feliciter* (« plena totius vitae consecratio », donde una forma di vita « in substantia vere religiosa ») (45).

In quel medesimo tempo anche S. Goyeneche (46), nel determinare la natura degl'Istituti Secolari, secondo il linguaggio preconciliare, come uno stato di perfezione, lo considerava « a religionibus differens forma potius quam substantia ».

La distinzione rahneriana, forse perché troppo sottile, o forse perché estranea di per sé alla progressiva acclimatazione della teologia alla cultura postcristiana e secolarizzata, non ebbe fortuna. Anzi non ebbe fortuna proprio presso di lui, che fu ed è tra i massimi responsabili dell'acclimatazione predetta. Ciò che Schillebeeckx, Schoonenberg, Metz, Gutierrez, Shiner, Boff, Girardi e decine, anzi centinaia di altri han ripetuto circa il secolare e la secolarizzazione salutandola come affrancamento della teologia dall'uso magico del sacro e restituzione del secolare alle sue autonomie, ha avuto per effetto o la dimenticanza dell'ambiguità del concetto di mondo, o l'acritico appiattimento, là dove non fu annullamento, dei valori cristiani in quelli mondani. A tale esito porta, in realtà, anche il Cristianesimo cosiddetto implicito e anonimo; quando infatti l'impegno per il seco-

(44) AAS 39 (1947) 117-118.

(45) AAS 40 (1948) 285-286. Cf. RAHNER K., *Riflessioni teologiche sugli Istituti Secolari*, in *Missione e Grazia*, tr. it. di E. Martinelli, Roma 1964, p. 541-586. Trovo una corrispondenza evidente tra la risoluzione « religiosa » degl'Istituti Secolari e la risoluzione « clericale » del laico impegnato in opere ecclesiastiche. Ambedue insostenibili.

(46) *Quaestiones canonicae de Jure Religiosorum*, 2. Napoli 1955, p. 210-220.

lare e temporale è misura dell'impegno cristiano e questo in ultima analisi altro non è che lo svolgimento di quello, non solo vien meno la distinzione tra piano naturale e piano soprannaturale, ma si altera inevitabilmente l'identità dell'uno e dell'altro. E solo accettando la pregiudiziale di siffatta alterazione si può consentire a K. Rahner quando dichiara che ogni affermazione di valore secolare e temporale è anche, lo sappia o no, affermazione del suo fondamento nel valore assoluto di Dio (47).

Il fenomeno dell'acclimatazione alla quale mi son riferito poco sopra e che qualche vago riflesso ebbe anche nel Vaticano II (48), si è affermato soprattutto nella pastorale degli ultimi tempi e nelle linee operative d'una spiritualità non più orientata cristologicamente o ecclesiologicamente, ma antropologicamente. E la cosa è sotto gli occhi di tutti. Nessuna meraviglia, pertanto, se il discorso attuale sugl'Istituti Secolari altro non sa dire che laicità e secolarità, e in quale senso è fin troppo scoperto. Che poi, per rivestirsi di credibilità, citi il Vaticano II, è un atto di violenza ai danni del magistero conciliare e di scorrettezza rispetto alle esigenze d'una sana metodologia.

Sì, PC 11, nel dichiarare « il riconoscimento ecclesiastico della vera e propria professione dei consigli evangelici » emessa dai membri degl'Istituti Secolari, conferisce un carattere pubblico alla professione stessa, ma tace del tutto in merito al suo carattere « sostanzialmente religioso » del quale avevano parlato la *Provida Mater* e il *Primo feliciter*. Non solo, ma tronca ogni ulteriore discussione o dubbio in proposito con un perentorio: « non sunt instituta religiosa », e stabilisce: « questi medesimi istituti conservino la fisionomia ("indolem") loro propria, cioè quella secolare, per essere in grado d'esercitare efficacemente e dovunque il loro apostolato in seno al mondo e, per così dire, dal mondo ("in saeculo ac veluti ex saeculo"), conforme al fine per cui son sorti ».

Se questo è vero, non è vero il significato secolarizzante che vi si è scorto. A proposito di *indole secolare,* che opportunamente è reso dalla traduzione ufficiale con *fisionomia* e non con essenza

---

(47) Cf. tra l'altro RAHNER K., *L'insegnamento del Conc. Vat. II sull'ateismo,* in *Concilium* 3 (1967) 19-39.

(48) Alludo soprattutto al pur giusto ed ineccepibile riconoscimento dei valori terrestri, del progresso umano e della loro sintesi globale nell'uomo.

o natura, va ricordato quanto già si osservò in merito all'indole secolare del laico. Il viver nel secolo attiene al comportamento, non all'essere; fa parte del secolo *fenomenico*, per dirla con Rahner, non di quello *teologico*. Dal punto di vista linguistico, inoltre, indole non sembra l'espressione più adatta, essendo sinonimo d'inclinazione naturale o d'una proprietà che determina l'essenziale, ma non s'identifica con esso. Il testo conciliare, peraltro, dice molto di più con quel suo « veluti ex saeculo » che con l'indole secolare. Sta qui la giustificazione del rapporto tra il compito specifico dei laici, proveniente dalla (« ex ») realtà mondana, ed i compiti apostolici sottoposti, sì, alla competente autorità ecclesiastica, ma non di esclusiva pertinenza clericale. E' apostolico anche il compito del laico che, nella professione, nella politica, nella scienza, nell'arte, senza violentare le autonomie secolari, rispettandole anzi, trae dalla sua comunione con la competente autorità ecclesiastica luce e sostegno per una sua presenza al mondo, cristianamente qualificata e protesa alla cristianizzazione e santificazione del mondo stesso. Una professione svolta all'insegna non solo della professionalità, ma anche e soprattutto dell'onestà, è una testimonianza cristiana, un contributo apostolico, un passo avanti nella direzione del Regno.

Certo è che, dal primo congresso internazionale degl'Istituti Secolari ad oggi, uomini variamente costituiti in autorità e rivestiti di non comuni responsabilità (E. Pironio, J. Beyer, G. Lazzati, A. Oberti, E. Gambari ed altri ancora), han sempre più decisamente delimitato l'azione evangelizzatrice del laico e degli stessi Istituti Secolari alla sfera del temporale e mondano. Impostazioni e motivazioni diverse per uno scopo comune: identificare il compito apostolico del laico nel suo impegno per il mondo, prescindendo non solo da finalità trascendenti, ma anche da *opere* specificamente *cattoliche* e da collaborazioni ad iniziative clericali. Nella sola competenza del suo servizio sociale il membro d'un Istituto Secolare esaurirebbe la sua opera apostolico-evangelizzatrice.

C'è stato, insomma, un salto di mentalità, al quale in qualche misura ha contribuito anche il Magistero. Non mi riferisco alla soppressione conciliare negl'Istituti Secolari d'ogni loro analogia al *modello* giuridico-teologico delle famiglie religiose, e quindi alla soppressione di ciò che, nella sostanza, li coordi-

nava con tali famiglie; mi riferisco a più recenti interventi che mi sembrano, almeno in parte, responsabili dell'accennato salto di mentalità.

Un posto a sé occupa la *Evangelii nuntiandi* (8/12/1975) di Paolo VI, sia perché rispose all'esigenze emerse durante il terzo Sinodo dei Vescovi (1974), sia perché segnò la pista da battere al secondo congresso mondiale degl'Istituti Secolari (1976). Ne analizzerò qualche tratto nell'ultimo paragrafo, ma basterebbe qui ricordarne il n. 70 per capire l'incidenza che il documento ha avuto sugli ultimi sviluppi del dibattito intorno agl'Istituti Secolari.

Confrontando il punto d'arrivo dell'evoluzione semantica di laico, dal CJC alle attuali acquisizioni, maturate alla luce della *Provida Mater* e del *Primo feliciter* (cui va aggiunta l'istruzione della S. Congregazione dei Religiosi *Cum Sanctissimus* del 12 marzo 1948), dei documenti conciliari (LG 30-38; AA; GS 43 e 62; PC 11), dell'*Evangelii nuntiandi,* della spinta promozionale impressa al laicato da Paolo VI, e dei cambiamenti culturali verificatisi negli ultimi anni, insorge il dubbio che qualche elemento dell'accezione canonico-teologica di laico sia caduto o sia stato praticamente obliterato. E' fuori discussione che laico contraddistingue un consacrato vivente nel mondo; ma si ha l'impressione che dal concetto di mondo non si traggano le indicazioni sulle quali fondare il rapporto *teologico* tra il mondo stesso ed il laico. L'ambiguità concettuale di mondo non è tenuta nel debito conto. Esso diventa tutti i giorni di più un concetto *definito* e definito a *senso unico,* sull'onda d'una sorta di esaltazione romantica, per la quale tutto è bello (*kosmos*=bellezza, ordine, donde cosmesi) e buono. Ed in quanto è bello e buono, è anche « l'espressione oggettiva della grazia », ossia è una realtà « che, pur restando profana, pur conservando le sue leggi, le sue strutture e la finalità sua propria, è introdotta da Dio, nel Cristo, nella prossimità assoluta e gratuita di Dio ». E Schillebeeckx, al quale si debbono queste oscure parole, le chiarisce così: « nella sua profanità il mondo è introdotto nello spazio teologico della grazia » (49). L'appiattimento dei valori è qui un fatto compiuto. E compiuto ormai è anche l'annulla-

(49) SCHILLEBEECKX E., *Il mondo e la Chiesa,* tr. it. di G. Vetralla, Roma 1969, p. 249-250 e in genere da p. 246 a p. 262.

mento della *infinita differenza qualitativa*, di kierkegaardiana memoria, tra il mondo di Dio e quello creaturale, tra la grazia e la profanità, il soprannaturale e il naturale. Il compimento avviene nel Cristianesimo implicito: allo stato latente, ma nella realtà fattuale, tutto è grazia, tutto salvezza. Mi domando, allora, che significato abbia e in che cosa consista una missione apostolica nel- e per il mondo; mi domando che cosa sia l'esser « chiamati dalle tenebre nell'ammirabile luce » del Signore (*1 Ptr* 2, 9) se non il passaggio da un mondo ad un altro, *qualitativamente* altro; e mi domando ancora che senso abbia l'esser « riscattati dagli elementi del mondo » (*ta stoikéia tou kosmou*) (*Gal* 4, 3), se il mondo e quindi tutti i suoi elementi sono nello spazio teologico della grazia; mi domando, infine, a che scopo affannarsi tanto nell'evangelizzazione, laici e chierici, se di essa non c'è alcun bisogno, tutto già essendo sotto il segno del Cristo e della sua salvezza.

La verifica, promessa all'inizio di questo paragrafo, è così compiuta. E' evidente da tutto l'insieme che la pregnanza teologica di laico fa da supporto anche alla visione teologica degli Istituti Secolari. Ma è quanto meno discutibile che ciò venga sempre e sufficientemente valorizzato.

Cade invece ogni riserva sul concetto di mondo e quindi su quello di secolarità, con tutti i rischi che tale caduta comporta.

4. Laicità ed evangelizzazione

L'assunto verrà analizzato con l'occhio rivolto soprattutto agl'Istituti Secolari, sui quali pertanto non sarà superfluo spendere qualche altra parola.

Nonostante qualche oscillazione da documento a documento, in tutti si nota un fondamentale accordo su questo: « la consacrazione e l'osservanza dei consigli evangelici, quale indispensabile base dell'impegno apostolico » (50). Ogni Istituto ha libertà di darsi uno schema diverso dagli altri; ciò che sfugge, però, all'elasticità e varietà dei singoli schemi è il rapporto tra

(50) FALLER A., cit. p. 94.

consacrazione ed impegno apostolico. La consacrazione ha, tra i suoi scopi, l'impegno; e l'impegno esige la consacrazione. « Tutta la vita dei membri degl'Istituti Secolari, consacrata a Dio con la professione dei consigli evangelici, deve convertirsi in apostolato » (51).

Non è difficile capire che cotesta connessione discende dalla qualità cristiana del laico, insignito del *munus triplex Christi* per esser consacrato all'avvento del suo Regno e si specifica nella consacrazione propria degl'Istituti Secolari Se dunque « la vocazione cristiana è per natura sua anche vocazione all'apostolato » (AA 2), la professione dei consigli evangelici negl'Istituti Secolari non solo non modifica il rapporto tra vocazione cristiana ed apostolato, ma lo esige, lo conferma, lo specifica ed irrobustisce. Gl'Istituti Secolari nascono infatti per l'attuazione di cotesto rapporto.

Senz'insistere ancora sulla sostanza religiosa della consacrazione negl'Istituti Secolari, anche perché la *mens Ecclesiae*, richiamando « opportune importune » (*2 Tm* 4, 2) la totale laicità ed indole secolare degl'Istituti stessi, ha praticamente risolto il problema, sarà bene addivenire ad una sintesi che, con la visione globale, metta in evidenza, degl'Istituti Secolari, i dati generici e quelli specifici, sì da ottenerne una definizione che, tutelando ciò ch'è comune, non comprometta ciò ch'è degli uni e non degli altri.

Si sottintende cioè la salvaguardia di quell'elasticità formale da cui dipende la varietà d'indirizzo e di prospettive (gli schemi a cui sopra accennavo); ma l'intenzione primaria è quella di darle una definizione e di giustificare gli elementi in essa contenuti.

Una prima osservazione: gl'Istituti Secolari, nel decreto PC, vengono espressamente nominati dopo le *Religiones* (o famiglie religiose) e le Società di Vita Comune senza voti pubblici. Dalle une e dalle altre, dunque, i Padri Conciliari vollero distinguerli, anzi differenziarli. Nel determinarne l'identità, posero l'accento su tre elementi: a) la professione dei consigli evangelici, riconosciuta vera e completa; b) la consacrazione a Dio « nella perfetta carità » come conseguenza della professione, c) la fisionomia secolare.

(51) PIO XII, *Primo feliciter* n. 2 in AAS 40 (1948) 285.

La definizione degl'Istituti Secolari è già nell'articolazione di questi elementi. Si può formularla così: *gl'Istituti Secolari sono associazioni ecclesiastiche, i cui membri professano i consigli evangelici per consacrarsi a Dio e rimangono nel mondo come laici per operarvi apostolicamente in quanto tali.*

Dicendo « associazioni ecclesiastiche » non si pregiudica il carattere laicale di quest'Istituti, ma si inquadrano nel *genere remoto,* derivante dalla loro approvazione e legittimazione canonica, senza la quale sarebbero privi d'ufficialità e configurabili tra i cosiddetti gruppi spontanei e comunità di base. Il c. 686/1 del CJC dichiara infatti: « Nulla in Ecclesia recognoscitur associatio quae a legitima auctoritate ecclesiastica erecta vel saltem approbata non fuerit ».

A quello remoto fa seguito il *genere prossimo,* e precisamente la consacrazione a Dio mediante la professione dei consigli evangelici. Fa parte del genere prossimo anche la disponibilità apostolica, come conseguenza della professione/consacrazione, bene espressa da PC 11, con quel « consacrarsi nella perfetta carità »: è perfetta la carità di chi non separa Dio dai fratelli, ma a questi dà tutta la stessa capacità di donazione e d'impegno, con cui si consacra a Dio.

Infine si ha la *differenza specifica* di quest'Istituti da ogni altra associazione ecclesiastica e specialmente dalle famiglie religiose. Si tratta del loro elemento formale, che ne sottolinea la peculiare ed irripetibile fisionomia e da cui dipende in gran parte la loro identità. Si tratta, cioè, di quell'indole secolare che ritorna in ogni documento ufficiale della Chiesa, nelle allocuzioni pontificie, negli scritti stessi con cui gl'Istituti Secolari si autodefiniscono. E' superfluo notare che, nel contesto in cui è espressa la *mens Ecclesiae,* secolare assume il significato d'un *proprium* teologico-giuridico, e non ha nulla in comune con il contenuto deteriore analizzato nel primo paragrafo di questo scritto (52). La secolarità, insomma, è qui intesa e per così dire fondata con l'autorità d'una decisione ecclesiastica sia come proprietà degl'Istituti Secolari, sia come riferimento all'ambiente primario e diretto del loro impegno apostolico.

Tale impegno è detto apostolico così come altrove si parla

---

(52) Cf. GOYENECHE S., cit. p. 211 e FOGLIASSO E., *Il Decreto « Perfectae Caritatis ». Esposizione e commento,* Torino-Leumann 1967, p. 428.

d'evangelizzazione; pur nella varietà del linguaggio, documenti conciliari ed interventi del Magistero non lasciano dubbi circa la finalità apostolica dell'impegno suddetto, che potrebbe perciò definirsi impegno di cristianizzazione. LG 33/b fa dell'« apostolato dei laici, ... al quale tutti son destinati dal Signore stesso per mezzo del battesimo e della confermazione, una partecipazione alla missione salvifica della Chiesa » e LG 31/b indirizza la « vocazione » laicale alla « ricerca del Regno di Dio, mediante la gestione delle cose temporali e la loro ordinazione secondo il piano divino, ... sotto la guida dello spirito evangelico, ... principalmente con la testimonianza della ... vita, con il fulgore della ... fede, della speranza e della carità ».

A sua volta AA è tutto un susseguirsi d'affermazioni in ordine al fondamento teologico-sacramentale della partecipazione laicale alla missione salvifica della Chiesa, ripetendo che tale partecipazione si verifica in tutti i laici ed orientandola, nella trama della salvezza, alla « instaurazione di tutto l'ordine temporale ». L'apostolato dei laici, in tal modo e per tali motivi, si dimensiona sulla Chiesa e sul mondo, « nell'ordine spirituale e temporale » (AA 5); come Chiesa e non come una sua dislocazione mondana tratta col mondo; come Chiesa, e perciò con tutta l'ansia apostolica di essa, raggiunge il mondo e ne avvia dall'interno il processo di cristianizzazione. E' infatti AA 2/b a ricordare ciò che già LG 31 aveva stabilito, e cioè che « anche i laici, essendo partecipi all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, nella missione di tutto il Popolo di Dio hanno un loro compito proprio nella Chiesa e nel mondo », grazie al quale essi « edificano la Chiesa e santificano il mondo animandolo in Cristo » (AA 16/c).

Di « fermento nelle realtà terrene » parla AdG 16/g a proposito dell'azione laicale, e di fermento non in senso generico; il fine qui inteso è quello di « animare dall'interno » le suindicate realtà « ordinandole in modo che si svolgano sempre secondo le norme di Cristo ». E « di dedizione totale all'evangelizzazione del mondo » parla AdG 40/d con riferimento diretto agli Istituti Secolari.

Contestualmente a quanto sopra devon leggersi anche i due paragrafi di PC 11, dove l'apostolato è tratto dalla consacrazione come sua logica conseguenza (« proinde »), e dove le parole « fermento nel mondo, destinato a dare vigore e incremento al

Corpo di Cristo », non possono avere altro significato che quello di convogliare l'apostolato stesso all'animazione cristiana del temporale ed alla conseguente crescita della Chiesa.

Se non c'è alcun dubbio che tale è la *mens Ecclesiae,* mi si consenta di rilevare che alcune affermazioni, isolate dal contesto, sembrano non più in perfetta sintonia con questa medesima *mens.* Per esempio, qual è il significato esatto dell'apostolato « in saeculo ac veluti ex saeculo », se l'espressione non è letta contestualmente all'intenzione manifestata dal Legislatore in *Primo feliciter,* donde le parole provengono (53), poi ripetute in interventi successivi, sino al contesto conciliare che ho appena finito di tratteggiare? Si dà sul serio un apostolato *dal* secolo? cioè slegato dalla connessione sacramentale della successione apostolica e dalla missione della Chiesa?

E non basta. Poiché PC 10/a riconosce « la notevole utilità » che la vita religiosa laicale « arreca all'attività pastorale della Chiesa nell'educazione della gioventù, nell'assistenza agl'infermi ed in altri ministeri », si potrebbe arguirne che gl'Istituti Secolari, non essendo vita religiosa laicale, o non sono utili alle suddette opere, o possano esserne esclusi. Non per nulla non mancò la protesta contro l'inserimento di PC 11 in un documento riguardante il complesso della vita religiosa (54), così come la stessa protesta potrebbe estendersi (ed effettivamente è stata estesa) anche contro l'ampliamento di competenze della S. Congregazione dei Religiosi, diventata, con la riforma della Curia, dei Religiosi e degl'Istituti Secolari. Non potrebbe tutto ciò contrastare quell'indole secolare e quelle autonomie native sulle quali il Concilio ha tanto insistito ed ancor più ha insistito la teologia postconciliare?

C'è di più. Prescindendo ancora dal contesto, anche la parola (« littera »), per tanti versi illuminante, di Paolo VI rischia di risultare fuorviante. Essa infatti, come inquadra l'apostolato dei laici, Istituti Secolari compresi, nella missione salvifica della Chiesa e sottolinea il rapporto tra consacrazione ed evangelizzazione, così sembra in qualche caso deputare il laico, e gli

---

(53) AAS 40 (1948) 285.

(54) MOIOLI G., *Consacrazione e secolarità,* cit. p. 29-30. Si noti che, pur mettendo in discussione l'inserimento in parola, non si discuteva il rapporto degl'Istituti Secolari con l'Autorità Ecclesiastica, senza il quale i medesimi non avrebbero, come ho già detto, ufficialità alcuna.

stessi membri degl'Istituti Secolari, ad attività di semplice promozione socio-temporale. C'è un'oscillazione che non necessariamente indica contraddittorietà di posizioni, e che trae spiegazione, forse, dall'occasionalità degl'interventi e dall'opportunità di dar risalto ora all'uno, ora all'altro aspetto del fenomeno laicale. Per esempio, dopo le discussioni sul contenuto specifico dell'evangelizzazione, che durante il terzo Sinodo dei Vescovi avevano raggiunto limiti preoccupanti, fu quanto mai opportuno che Paolo VI distinguesse tra elemento essenziale dell'evangelizzazione ed elementi secondari e formulasse il primo in questi termini: « proclamazione chiara che in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, morto e risuscitato, la salvezza è offerta a ogni uomo ... non una salvezza immanente ... ma trascendente ed escatologica » (55). Ne discende che la salvezza, e precisamente la salvezza eterna è l'oggetto primario ed essenziale dell'evangelizzazione, chiunque ne sia il soggetto. Se non che, la necessità d'impedire che « la consacrazione della vita secondo i consigli evangelici » spianasse la strada alla perdita della laicità e secolarità degl'Istituti Secolari, convinse Paolo VI, nel XXV della *Provida Mater,* ad enfatizzare « la piena responsabilità d'una presenza e d'un'azione trasformatrice al di dentro del mondo per plasmarlo, perfezionarlo e santificarlo » (56).

Ed ancora, per scongiurare la tentazione clericale e lo scambio dei ruoli, la qual cosa costituisce l'alea più pericolosa dell'apostolato laicale, Paolo VI rivolse il 20/11/1972 quest'appassionato invito ai responsabili degl'Istituti Secolari: « Restate laici, impegnati nei valori secolari propri e peculiari del laicato... Essere nel mondo, cioè essere impegnati nei valori secolari, è il vostro modo di essere Chiesa e di renderla presente, di salvarvi e testimoniare la salvezza. La vostra condizione esistenziale e sociologica diventa la vostra realtà teologica, è la vostra via... Voi siete così un'ala avanzata della Chiesa nel mondo» (57). Se non che il confondere valori secolari e salvezza cristiana, il fare di quelli la finalità dell'essere nel mondo ed il chiamar Chiesa questo medesimo esser nel mondo, farebbero quasi pensare ad una superfluità della Chiesa stessa.

Motivi più o meno inquietanti, diffusi nella Chiesa da una

(55) PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi,* n. 27 in AAS 68 (1976) 23-24.

(56) CMIS, *Gli Istituti Secolari nel Magistero della Chiesa,* Roma 1974, p. 62-63.

(57) Ivi p. 66.

teologia non illuminata dal rigore della ricerca e della retta metodologia teologica, affiorano ancora nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi,* e il Papa allora pare addirittura voler calcare la mano. Confermata con sicurezza ammirevole la dottrina sul contenuto essenziale del messaggio evangelico, al quale nessuno, laico o no, può togliere né un punto né una virgola, Paolo VI, definisce « la singolare forma d'evangelizzazione » affidata ai laici. Questi, dunque, non hanno per « compito primario e immediato... l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale ». E' questa una preclusione che sembra ignorare l'*aedificatio Ecclesiae* di AA 16/c, anche se, poco dopo, accennando ai ministeri laicali « di catechista, di animatori della preghiera e del canto, di cristiani dedicati al servizio della Parola di Dio o all'assistenza dei fratelli bisognosi, ... di capi di piccole comunità e di responsabili di movimenti apostolici », Paolo VI ricorre addirittura all'espressione giuridica *plantatio Ecclesiae,* quale effetto dei suindicati ministeri. E' pur vero che « l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale » dipende *primario et per se* dal « ruolo specifico dei Pastori »; ma in subordine, nell'esercizio del *munus triplex Christi* in piena comunione con i Pastori, nel quadro cioè d'un'ordinata economia della grazia che s'avvale, in una Chiesa tutta ministeriale, della collaborazione di laici e di chierici, anche i laici concorrono con i chierici alla *plantatio Ecclesiae.* Qual è allora « il campo proprio della loro attività evangelizzatrice »? Paolo VI risponde: « E' il mondo vasto e complicato della politica, delle realtà sociali, dell'economia; così pure della cultura, della scienza e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale, ed anche di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza » (58).

Ora, tutto ciò può avere un senso, se questo non è ambiguo, contorto, contraddittorio. E tale non è se tutte le esemplificazioni addotte e tratte in prevalenza dal temporale son considerate « aperte all'evangelizzazione » e a ciò che lo stesso Paolo VI ha definito suo oggetto primario ed essenziale.

---

(58) PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi,* n. 70 e 73, in AAS 68 (1976) 59-63. Di « plantatio Ecclesiae » il Papa aveva parlato altre volte ai membri dell'Azione Cattolica il 22/9/1973, e all'Assemblea Generale della stessa Azione Cattolica il 25/4/1977.

Non ho il benché minimo dubbio che Paolo VI questo e solo questo intendesse. Debbo rilevare però che la sua intenzione s'impastoia talvolta in un fraseggio non sufficientemente chiaro. Riprendiamo il filo del suo discorso sull'attività evangelizzatrice del laico che, nel n. 70 di *Evangelii nuntiandi*, è così definita: « una messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti ed operanti nelle realtà del mondo ». A parte la difficoltà che siano messe in atto possibilità già operanti, è facile concordare sul fatto che, con l'Incarnazione redentrice del Verbo, i valori della grazia sono entrati in circolazione nelle arterie della storia umana, sì da farne in senso stretto una *Heilsgeschichte*, storia della salvezza. E' dunque vero che « possibilità cristiane ed evangeliche » son « nascoste ed operanti nel mondo ». Ma che senso ha il parlare d'un'attuosa presenza di « possibilità cristiane ed evangeliche » non già nel mondo, ma « nelle realtà del mondo »? Quali realtà? la storia come tale, la politica, la scienza, il pensiero? Esiste qualche cosa nel mondo che sia *già* (prima cioè dell'evangelizzazione) una possibilità cristiana in atto? E il mondo stesso è il *teatro* della salvezza o la *matrice* di essa, portatore con le sue realtà di valori autosalvifici?

E' evidente che la risposta si ha nella distinzione di Paolo VI tra elemento essenziale ed elementi secondari dell'evangelizzazione. Questa infatti, in linea secondaria, non è estranea ai valori del tempo, ne auspica la promozione, ne tutela le autonomie ed i principi operativi in essi immanenti, e ne affida la realizzazione ai laici. Non nel senso che qui s'esaurisca il compito evangelizzatore del laico, ma nel senso che a lui, più che al chierico, tale realizzazione compete. Laici e chierici, però, con tutte le loro forze dovranno attendere al contenuto essenziale dell'evangelizzazione, ferma restando la diversità dei ruoli e dei livelli.

Purtroppo, non tutti sanno ricomporre in quest'unità le fila d'un discorso spesso legato ad emergenze occasionali. Anzi, una ricomposizione siffatta diventa difficile, col passare degli anni, anche ai cosiddetti specialisti. Si son sentite voci anche autorevoli, sia dalla sponda teologica, sia da quella pastorale, a favore d'una visione riduttiva del ruolo laicale, senza che per ciò stesso si possa parlare d'una precisa intenzione di ridurlo. Basandosi appunto su testi non ricondotti nell'unità del con-

testo, qualcuno ha allontanato il laico dallo scopo primario dell'evangelizzazione, accreditandolo al suo impegno nel- e per il temporale, ma anche ripristinando in tal modo, e senza volerlo, una concezione dualistica dell'esistenza cristiana. La chiara consapevolezza maturata al tempo del Concilio subisce così un processo involutivo. Non vedo infatti come l'identità teologica del laico sia determinante in un'azione laicale limitata al temporale, per il temporale. Più concretamente mi domando se abbia un senso, e quale, il « donarsi alla radicalità del Vangelo all'interno del mondo, a partire dal mondo, indissolubilmente fedeli ai propri impegni temporali » (59), o se, invece, parole come queste e come il titolo del libro da cui son tratte *(La Preghiera Secolare)*, non sian responsabili della sopra accennata riduzione.

Dicevo che i responsabili di tale riduzione son personalmente convinti di additare al laico la sua autentica dimensione. A tanto è giunto il processo involutivo, da farlo apparire una rinnovata Babele. La situazione attuale, in effetti, è dualista nel senso preconciliare, anche se non ci se ne rende conto. Il negare agl'Istituti Secolari persino la possibilità di opere apostoliche in proprio (60), concedendo loro, se mai, di prendere in esame l'eventualità d'una loro collaborazione alle opere promosse dalle Chiese locali (61); e il giustificare siffatto atteggiamento con il principio che il laico è per le realtà temporali, costituiscono la più massiccia conferma d'un'avvenuta riduzione di competenze laicali nella quasi ignoranza della nozione teologica di laico.

Né è dato di sperare che tale riduzione sia poco diffusa, se, per quanto riguarda l'Italia, gli Ecc.mi Vescovi han dovuto, con luminosa coscienza apostolica ed esatta percezione del pericolo, « ridimensionare la diffusa mentalità che inclina ad attribuire ai laici soltanto compiti nel mondo », e riproporre un più organico innesto del ruolo laicale « nella realtà d'una Chiesa ch'è tutta al servizio del Signore » (62).

---

(59) PIRONIO E., in CMIS, *La Preghiera Secolare*, Roma 1977, n. 13.

(60) GAMBARI E., *Gli Istituti Secolari*, in AA.VV., *Nel mondo per il mondo*, a c. di A. Oberti, Roma 1972, p. 113.

(61) E' l'idea più diffusa e recepita perfino dal progetto del nuovo CJC. E' sperabile che venga modificata.

(62) CEI, *Evangelizzazione e Ministeri*, Torino-Leumann 1979 (il documento è datato 15 agosto 1977), n. 72 p. 39.

All'identico scopo del ridimensionamento mirava certamente anche il Santo Padre Giovanni Paolo II nel suo primo discorso agl'Istituti Secolari, allorché volle ancorare il ruolo laicale ai valori soprannaturali del battesimo e della cresima per « una disponibilità totale alla volontà del Padre ... un comunione autentica con i Pastori della Chiesa, nella partecipazione alla missione evangelizzatrice di tutto il Popolo di Dio » (63).

In questi ultimi passaggi, citando testi e traendone spunti critici, mi son riferito indifferenziatamente ai laici ed agl'Istituti Secolari. Assicuro il lettore che ne ero consapevole e che l'abbinamento non era senza motivo. Invero, la riaffermazione:

a) delle finalità soprannaturali come primarie e distinte dalle secondarie o non direttamente soprannaturali, alle quali tende tutta l'opera evangelizzatrice della Chiesa;

b) della connessione tra consacrazione ed apostolato, a partire già dalla consacrazione battesimale;

c) e quindi del dovere di tutti i laici, in quanto tali, di non sottrarsi all'urgenza dell'evangelizzazione diretta ed indiretta, toglie ogni *vis* problematica al dubbio se la riduzione più volte richiamata possa sostenersi e su quale fondamento. Non solo è destituita di fondamento e quindi di credibilità, ma rischia di riportare la coscienza teologica ben al di là del Vaticano II. Ne consegue, pertanto, un principio incontrovertibile: *se già il laico in quanto tale, cioè in quanto consacrato soltanto attraverso l'iniziazione cristiana, è doverosamente impegnato nella azione evangelizzatrice della Chiesa, a maggior ragione dev'esserlo il laico consacrato anche mediante la professione dei consigli evangelici, che è « dedizione totale della vita a Dio e alla Chiesa »*. Un'altrettanto logica deduzione porta al riconoscimento del *pieno diritto degl'Istituti Secolari di promuovere opere apostoliche, unitamente al dovere di partecipare a quelle delle Chiese locali, per la santificazione e consacrazione del mondo* (LG 31/b e 34/b), *per l'attuazione cioè del proprio fine.*

BRUNERO GHERARDINI

---

(63) In *Incontro* 4-5 (1980) sp. p. 10-11.

ARTICOLI

Il 18 febbraio u.s., a Sarzana, alla presenza dei vescovi viciniori, di numeroso clero, delle Autorità locali e dei fedeli che gremivano la vetusta basilica di S. Maria, il card. G. Siri dava inizio alle solenni celebrazioni per il XII Centenario della traslazione della Reliquia del Preziosissimo Sangue con la riflessione storico-teologica che segue. Siamo grati all'Em.mo Presule che ci consente di pubblicare tale relazione, dalle puntualizzazioni teologiche particolarmente acute ed interessanti.

LA RELIQUIA DEL PREZIOSISSIMO SANGUE: XII SECOLI DI STORIA E DI FEDE

Il mio compito è quello di guardare alla Storia della preziosa Reliquia e di leggere il suo contenuto ideale.

Questa reliquia è stata il palladio di questa terra che nella valle del Magra va dal mare ai colli e ai monti. Storia varia e ricca come accade alle terre di confine tra diversi potentati, ma che ha in questa sacra reliquia il suo asse.

Ciò che importa, ora, è la valutazione storica.

La storia di Luni e di Sarzana, si illumina di questa reliquia. Luni è naturalmente ben più antica, la città subisce le condizioni generali dell'epoca, la quale giunta al tempo dei Longobardi, dopo altre insanguinate invasioni risente della generale anemia. Cosa peraltro comune a tutta la Liguria che era stata duramente trattata dalle sortite di Rotari e nonostante, che per avere una certa protezione Genova era rimasta sempre fedele a Bisanzio.

Improvvisamente si ha l'approdo della Sacra Immagine del Volto Santo e del Preziosissimo Sangue. I dodici secoli cominciano da questo fatto fondamentale. Il lavoro dello storico è segnato dalla legge di una documentazione.

La pia tradizione accompagna la vicenda del Sangue dal Calvario fino al secolo ottavo. Una nave senza guida né uomini a bordo compare alla foce del Magra; invano viene assalita, quasi si trattasse di una nave pirata; solo quando giungono sul posto il Vescovo di Lucca misteriosamente avvertito, Giovanni, al quale si unisce il Vescovo di Luni Apollinare, si lascia abbordare e i due, saliti, vi scoprono la immagine del Crocifisso quella che porta in un ricettacolo sul dorso l'ampolla del Santo Sangue.

Non può sfuggire la analogia con altre pie tradizioni che

narrano, ad esempio, della navicella in balia delle onde, sulla quale furono gettati i tre fratelli amici di Gesù Lazzaro Maria Marta, che guidata da intelligenza e forza soprannaturali, li porta sulla costa delle Gallie ove sono tuttora venerati a Marsiglia, alla Sainte Baume e a Tarascon. Dio può fare tutto.

Superato il vivace desiderio degli abitanti di Luni, il Vescovo di Lucca si porta via il Crocifisso, ma rimanda indietro l'Ampolla o parte della ampolla del Santo Sangue a Luni.

Il Diacono Leboino, scrittore dell'ottavo secolo, ossia testimone contemporaneo, accompagnando il suo Vescovo pellegrino, passa da Luni e raccoglie la narrazione dei fatti vicini. Nella sua Cronaca, egli ce li narra e narra anche della festività con la quale fu accolta la veneranda reliquia. Con la testimonianza di questo oscuro autore, anche se non ci fosse quella di Giovanni de Tilburis Cancelliere dell'Impero (1204), la Reliquia entra nella Storia. Leboino, che conduceva il pellegrinaggio in terra Santa, racconta anche della vicenda anteriore in quella regione ove infuriava l'eresia greca degli Iconoclasti.

Da questo momento la deposizione del Preziosissimo Sangue nella Chiesa di Luni, fa di questo il centro della vita religiosa nella ormai decadente città. Le invasioni barbariche avevano dissolto a poco a poco la rete di interessi che alimentava il suo porto, i saccheggi hanno fatto il resto. Cominciano i pellegrinaggi dai dintorni, il ricorso nei casi disperati, i canoni da pagare alla Chiesa che custodisce la grande Reliquia. I documenti in questo primo periodo della storia d'Europa tra il settimo e il duodecimo secoli si fanno rari; testimone questa carenza di una vitalità civile condotta piuttosto miseramente — ne scrivono Giovanni Diacono, Paolo Diacono, Fredegario —; Luni ebbe il suo conforto nella custodia del Preziosissimo Sangue. I dodici secoli cominciano così e così continuano.

Venne il momento di abbandonare Luni, ormai in rovina, impaludata e divenuta inabitabile per la facile malaria. Una bolla di Innocenzo III trasferisce la sede del Vescovado da Luni, a Sarzana. Un giorno, a Croce alzata, i canonici partirono da Luni e vennero a Sarzana. La Santa Reliquia venne deposta nella preesistente chiesa di San Basilio e, finita nel 1225 la nuova Cattedrale, nella medesima. Nel frattempo, mentre Vescovo e Capitolo dovevano vagare a celebrare i sacri uffizi nei paesi che circondano dall'alto la valle, la chiave del sacro Tesoro era custodita dal Magistrato; ma le ordinanze episcopali, che comandavano a tutte le comunità dei dintorni di prendere parte alla solenne festività del Preziosissimo Sangue in Sarzana, dimostrano il ruolo che continuava a tenere la Reliquia. La chia-

ve fu restituita al Vescovo quando poté risiedere in maniera abbastanza stabile in Sarzana. Seguì la cappella, le opere d'arte e le preziosità che dimostrano non aversi avuto un rilassamento nel culto. Qui non possono essere taciuti i nomi di Mons. Salvago e del Cardinale Spinola. Quando il Cardinale Montaldo nel 1587, richiese a nome dello zio, Sisto V, una parte del Santo Sangue per arricchire la sua cappella a S.M. Maggiore, intervenne il Senato genovese, sotto la cui giurisdizione civile era intanto passato il territorio. Intervenne a proibire si toccasse la Reliquia. Il senato temeva probabilmente che un atto simile avrebbe sconvolto, con le inevitabili reazioni, il territorio stesso.

A questo punto è necessario fermarsi ad una realtà storica di estremo interesse. Il Preziosissimo Sangue, che nella ampolla è da tanti secoli raggrumato e secco, si è liquefatto ed è entrato in una sorta di ebullizione quando il 25 marzo è coinciso col Venerdì Santo. Il fatto ha avuto la sua canonica constatazione almeno nel 1453 davanti al Vescovo Mons. Pietrasanta, nel 1611 e nel 1701 presente il Vescovo Mons. Maselli, il Capitolo ed altri. Di questo non si può avere alcun dubbio storico ed il fatto è certamente straordinario. E' simile al fenomeno prodigioso che si è verificato nella stessa circostanza, colle Sacre Spine della corona di Nostro Signore. Il fatto ha avuto scientifica constatazione per le Spine conservate ad Andria in Puglia e a San Giovanni Bianco nelle valli bergamasche. Credo sia accaduto a Megli, in Diocesi di Genova, ma non ne è stata fatta alcuna constatazione. Tutti questi fatti non possono non essere collegati tra loro per la analogia che si ripete. Come non possono essere dimenticati, fatti del genere, relativi alle Sacre Specie Eucaristiche e relativi ai prodigi di Bolsena-Orvieto, Siena, Lanciano, per ricordare solo i principali.

La colleganza dei fatti aumenta la credibilità dei singoli, perché appaiono inseriti in un unico disegno, non steso da mano d'uomo.

Ma il valore ha una singolare forza retrospettiva. Se i documenti strettamente storici, salva la testimonianza di Leboino, mancano prima del secolo ottavo, la continuità del miracolo ha la forza di supplire. Infatti è difficile ammettere che Dio — solo e vero autore dei miracoli — intervenga in modi straordinari a convalidare una falsità od una realtà meramente leggendaria.

Bisogna pure far menzione di un altro rilevante fatto storico, per tacere di altri minori, accaduto nel XVII secolo quando incendiata e distrutta la sacrestia della Cattedrale, ove era custodita in sicurezza la Sacra Reliquia, essa restò in mezzo

alle fiamme col suo contenitore perfettamente intatta, anzi più splendente.

Tradizione, documenti, miracoli si intrecciano intorno a tale Sacro pegno della Passione del Signore e ne giustificano la venerabilità nella verità.

A questo punto il mio compito deve procedere oltre.

E' chiaro che il valore e la grandezza del Preziosissimo Sangue, dipendono da una realtà teologica: chi era Cristo e che cosa ha fatto, la parte avuta dal Sangue nella Redenzione del mondo.

Se oltre la fisica realtà della Reliquia, non ci fosse questa realtà dottrinale, la stessa avrebbe il valore di un elemento da museo storico. Pertanto la visione completa del Preziosissimo Sangue, conservato a Sarzana da XII secoli, non è raggiunta attraverso indagini o riesumazioni storiche ma attraverso una riflessione dottrinale. E qui occorrono alcune importanti riflessioni. La prima riguarda il rapporto del Santo Sangue a Gesù Cristo.

E' ovvio che il sangue di Cristo, essendo parte fisiologicamente obbiettiva del Corpo umano del Salvatore, era compreso nella unione ipostatica e ne fruiva. Staccato dal corpo, non ne fruisce più. Ma il ricordo rimane ed è sufficiente a dare un primato su tutte le altre reliquie specialmente se solo di contatto. E' quindi altrettanto chiaro che il Sangue indicato dalla Specie del vino consacrato nella Messa è invece di attuale ed eterna pertinenza del corpo glorioso di Cristo, fruisce della unione ipostatica e pertanto è adorabile. Tanto per la precisione delle cose e dei termini.

A questo punto saliamo a contemplare l'aspetto globale del Preziosissimo Sangue: Reliquia del Redentore, storia singolare, finalità e posizione in un più vasto disegno.

Ecco anzitutto il più vasto disegno nel quale si può leggere intera la didascalia del Santo Sangue conservato a Sarzana.

L'elemento, senza del quale non sarebbe stato possibile, nel presente ordine, la redenzione del mondo è il Corpo di Cristo. La ragione, esposta a noi in difficile sintesi da San Paolo nella lettera ai Romani è che il Corpo e solo il Corpo ha permesso la Redenzione. Ripeto: sempre nel presente ordine.

Occorreva, per togliere i peccati dal mondo, che la riparazione fosse in via di giustizia. Questa era, che di là doveva sorgere la riparazione adeguata, donde era stata espressa la prima colpa e tutte le altre che si erano succedute: l'umanità. Ossia Chi riparava doveva appartenere veramente all'umanità discen-

dente da Adamo. La naturale generazione ci rende figli di Adamo, quando la nostra fiammella si accende dalla inestinguibile fiammella di Adamo. Che si accende e che fissa la discendenza è il corpo. L'anima, occorre, ma non discende da Adamo e non è, assolutamente parlando, quel che potendo inserire in una umanità identica alla nostra, non inserisce nella umanità che discende da Adamo. E tutto questo perché? L'ho già detto: il prezzo doveva essere dato di là dove era stato aperto il Credito.

Solo per il Corpo, Cristo faceva parte del nostro genere umano; solo per questo egli lo poteva rappresentare e sostituire, solo per questo ha potuto redimere. Questo spiega anche la posizione della Vergine madre che ha fornito, dato il Corpo a Gesù Cristo. Osserviamo bene questo divino Sostituto: ha pagato perché per il Corpo apparteneva al genere umano e il sangue fu l'elemento più visibilmente dimostrativo del grandissimo evento.

Quando nella prassi cristiana si dimentica la parte del Corpo di Cristo, quale ha avuta nella redenzione, si diventa ingiusti e si cade in un vieto e misero intellettualismo. La Fede cattolica ha sempre insegnato questo e ha difeso questa verità. Già al primo secolo la gnosi e i Nicolaiti tra essi, hanno attaccato la realtà del Corpo di Cristo: per distruggere la Fede, dovevano attaccare lì. Tutte le eresie del primo millennio hanno mosso battaglia più o meno avendo davanti questo punto essenziale. La iconoclastìa che fu l'ultima (o quasi) battaglia del primo millennio se la prese colle reliquie e colle sacre immagini: ma ragione era che le Sacre immagini tenevano viva tra i fedeli la grande verità, quella del Corpo reale di Cristo.

Quando la scolastica fatta adulta di quattro secoli disputò per tutto il XII secolo, e acremente, sugli universali, portando troppo verso un pericoloso intellettualismo, la difesa non fu solamente in campo scolastico (S. Tommaso d'Aquino trionfalmente la disputa) ma fu nel campo pratico. Infatti San Francesco colla sua copiatura di Cristo e soprattutto col dono delle stimmate, compì la più grande sua missione, Lui e i suoi frati, di richiamare la attenzione dei cristiani alla realtà del Corpo di Cristo. Quando un'altra sorta di freddo e glaciale intellettualismo minacciò l'equilibrio della Fede col protestantesimo e, non meno colla sua larvata copia — il giansenismo —, si ebbero la rivelazione e l'incremento di fervore pel Cuore di Cristo.

Nei nostri giorni, l'ultimo fatto straordinario, approvato dalla Chiesa fu la lacrimazione patente della Madonna a Siracusa. Le lacrime non sono il sangue, ma sono elemento corporeo. E nel mentre questo accadeva, la Chiesa ha da esaminare fatti di lacrimazione di Sangue pei processi di Beatifica-

zione, che ritengo ormai iniziati. L'intellettualismo è il più grande pericolo, la riconversione al Corpo di Cristo il grande certo richiamo di tutti i tempi. La storia non è per sé un fonte teologico, ma è il notaro dei grandi fatti teologici.

Nel primo millennio cristiano, del quale, evidentemente, noi possediamo meno documenti, anche perché su tutti gli strumenti della cultura — o quasi — si erano rovesciate le alluvioni barbariche, una parte grande del richiamo al Corpo di Cristo fu operato dalle reliquie della passione. C'erano, a cominciare dalla Croce. La Chiesa gerosolimitana, rifugiata a Pella nel momento della guerra distruttiva di Israele, ne serbò sempre memoria. L'imperatore Adriano, erigendo sul calvario un tempio pagano, preservò dalle scorrerie e dai furti tutta l'area che nel sepolcro di Cristo conservava religiosamente le autentiche memorie. Elena, madre di Costantino, distrusse il tempio e in epoca di pace cristiana permise al mondo di ritrovare le Reliquie. Gerusalemme e, subito dopo, Bisanzio vi tennero fissi gli occhi sopra; anzi la corte imperiale requisì le Reliquie, che quasi tutte emigrarono nel tesoro di Costantinopoli; gli avvenimenti delle Crociate e del dopo Crociate sparsero per il mondo tali venerabili resti. Di questi i più celebri furono la vera Croce, la Sindone, la corona di spine.

Nel secondo millennio accadde e accade quello che ho detto. Quando la facile memoria degli uomini dimentica, qualcosa succede, ed il richiamo, in un piano di eterna provvidenza, si snoda dall'alto, dimostrando quante cose gli storici dimenticano quando fanno la Storia della Chiesa.

Il Santo Sangue di Sarzana, non entra, secondo la narrazione di Leboino, nella storia certa delle altre Reliquie, ma entra nello stesso scopo che le medesime hanno avuto.

Questo è il grande sfondo della veneranda reliquia. Credo ne sia la interpretazione.

I fatti di Dio sono sempre un segno.

Anzitutto della Divina presenza nella Storia della Chiesa, nonché la prova di una fedeltà circa la promessa del Salvatore « Ecco io sono con voi fino alla consumazione dei secoli » (Matt. 28, 20).

Taluni fatti, evidentemente affidati alla custodia di una Chiesa particolare, indicano una benevolenza, una vocazione, una missione per la medesima.

Tutto questo è indice di benevolenza e di misericordia. Le manifestazioni divine non ne mancano mai!

Card. GIUSEPPE SIRI

PROBLEMATICA DELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Forse dovrei subito dichiarare, a scanso di equivoci e non per una semplice copertura di comodo, che il termine « problematica » probabilmente non coglie il segno: in realtà la teologia contemporanea — quella che si dice di avanguardia — non è problematica affatto, non ha nessun problema. Era la teologia classica, la patristica e poi quella scolastica, ch'era piena zeppa di problemi: pur tenendo al sicuro con la professione di fede le formule dogmatiche proposte dal Magistero, le varie scuole — che facevano capo al diverso colore della spiritualità dei vari Ordini religiosi — si battagliavano discendendo per tanti « rami », come direbbe Padre Dante (*Purg.* 27, 115), per continuare il discorso, per illuminare il mondo della propria cultura e placare gli affanni dell'esistenza nel tempo. Diverse scuole, quindi e continuo confronto, dove se non mancarono animosità anche pronunciate non c'era protervia e lo si vide in particolare negli ultimi due grandi Concilî: il Tridentino contro la Riforma ed il Vaticano I contro il liberalismo agnostico interrotto, com'è noto, dall'occupazione di Roma il 20 settembre 1870 da parte delle truppe italiane.

« Teologia » è forse l'appellativo più alto e fascinoso fra quanti possono occupare la coscienza umana: è « discorso su Dio », nel senso di ricerca, comprensione ed esposizione al livello supremo dei concetti supremi, ineffabili e indispensabili, dell'Essere Supremo. Non a caso i primi filosofi, i *fusicá,* furono detti « antichi teologi » (1). Nuovo clima e pertanto nuovo significato al sopravvenire della religione rivelata, nella quale è Dio stesso che parla di sé agli uomini: « teologi » sono perciò detti dai Santi Padri soprattutto Mosè e i Profeti, poi gli Evangelisti e S. Giovanni in particolare: lo Ps. Dionigi chiama S.

---

(1) (Philolaus B 14; H. Diels, *Fragm. d. Vors.,* V Aufl. hrsg. W. Kranz, Berlin 1934, Bd I, 414, 12). Aristotele sembra contrapporre i *theológoi* ai *physiólogoi* (*Metaph.* XII, 6, 1071 b 27; XII, 10, 1075 b 26). Il termine appartiene pertanto all'ambiente pitagorico. Il termine astratto « teologi » diventerà classico con Proclo per la speculazione pagana e con lo Ps. Dionigi (allievo o maestro di Proclo?) per quella cristiana.

Pietro « il vertice principale e sommo dei Teologi » (2). Se la S. Scrittura è il libro che contiene la divina Rivelazione, è ovvio ch'essa sia la « teologia per eccellenza » e siano detti teologi coloro che ne sono per divina disposizione i veicoli e garanti di fronte agli uomini.

« Teologo » indica quindi sempre la qualifica più alta che possa competere alla mente umana che scruta il senso del suo destino. « Teologia » divenne scienza nell'accezione di sapere articolato e strutturato secondo un discorso logico che trae il suo punto di partenza dal contenuto della Rivelazione e che si sviluppa mediante la riflessione della ragione, la quale pertanto si avvale delle conoscenze e certezze della riflessione naturale.

Tale estensione era già in atto presso i Padri impegnati a controbattere le eresie, ch'erano sorte fin dagli inizi a causa della *hybris* della filosofia e dei filosofi pagani, ma poté disporre di un metodo più rigoroso con l'assimilazione della logica aristotelica soprattutto per merito di Boezio in Occidente e di Giovanni Damasceno in Oriente, che hanno aperto il cammino alla Teologia scolastica.

Secondo S. Tommaso, che ne è il massimo rappresentante, la teologia è « scienza », cioè conoscenza rigorosa di Dio e delle cose divine, in quanto prende i suoi principi dalla fede rivelata ed è detta perciò « scienza subalternata » (3). E, per rimanere fedele all'esigenza del suo nome, la teologia, ch'egli preferisce chiamare « sacra doctrina » si occupa « ... de Deo principaliter et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel ad finem » (4). Delle altre scienze e conoscenze, anche delle discipline filosofiche, la teologia non ha assolutamente (*ex necessitate*) bisogno ma « tamquam inferioribus et ancillis » ed in forma soltanto maieutica (5). Una concordia quindi fra ragione e fede che fu definita solennemente nella Costituzione dogmatica: *De fide catholica* del Vaticano I il 24 aprile 1870. La

---

(2) (*De div. nom.*, 3; P.G. 3, 681 D). Sullo sviluppo del termine nell'età patristica vedi: G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1968, s.v. p. 628.

(3) *S. Theol.* I, q. I., a. 2.

(4) « Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediata a Deo per revelationem » (*S. Th.* I, q. I., a. 5 ad 2). Quindi per applicarsi convenientemente alla teologia è necessaria là fede: essa sola può fornire i principi che il *lumen fidei* rende assolutamente certi.

(5) *S. Th.* I, q. I., l.c. Vedi a questo proposito il commento al trattato di Boezio *De Trinitate*, q. II, a. 3: « U. in scientia fidei quae est de Deo liceat rationibus philosophis et auctoritatibus uti » (ed. critica a cura di B. Decker, Leiden 1955, p. 90 ss.).

consistenza teologica della definizione riceveva la sua definitiva garanzia poco prima dell'interruzione del Concilio — a causa dell'occupazione di Roma da parte delle truppe italiane — con la seconda Costituzione dogmatica: *De Ecclesia Christi* il 18 luglio. Possiamo quindi dire della teologia cattolica ciò (e con maggior ragione!) che il Padre Dante afferma della sua « Comedia » che ad essa « ... ha posto mano e cielo e terra » (6).

La teologia contemporanea, nella corrente dominante e più chiassosa, si è messa agli antipodi accogliendo ad occhi chiusi le istanze dell'orizzontalismo contemporaneo ch'è la forma empirica dell'immanentismo come adagiamento passivo al divenire della cultura e della morale dal basso. Ma la teologia dal basso si può ancora dire teologia?

Eppure la « problematica », tocca riconoscerlo subito perché il termine non indichi una riserva di caccia privilegiata, è insita alla riflessione teologica in quanto essa è opera umana situata nel tempo e che pertanto risente, come ha riconosciuto espressamente il Vaticano II (7), della propria collocazione storica: accanto alla storia sacra del divenire del piano salvifico di Dio c'è la storia profana del confluire e battagliarsi delle ideologie e delle passioni umane. E' la storia delle due Città (8), volta a due miraggi diversi e opposti: la salvezza in cielo e il benessere sulla terra, la purificazione e la redenzione dal peccato in Cristo e il conseguimento dei beni umbratili nel segmento fuggente della vita nel tempo: due Città che però saranno distinte, cioè separate soltanto alla fine del tempo e la storia si fermerà nell'attimo senza fine dell'eternità che ci darà, come fermamente crediamo ed ancora S. Agostino ci consola, « la pace della quiete, la pace del sabbato, la pace senza sera » (9), poiché la struttura del mondo attuale avrà chiuso l'arco del suo divenire. Fino a quel punto la storia continuerà il suo cammino, fra le scosse e vicissitudini di sempre che oggi noi

---

(6) *Par.* XXV, 3: Dante è nell'ottavo cielo stellato e manifesta con struggimento la nostalgia della patria: « ... ov'io dormi' agnello » (v. 5).

(7) Cfr. spec. il Decreto dell'Ecumenismo (*Enchiridion Vaticanum*[9], Bologna 1971, nr. 494 ss.) ed il ripetuto richiamo ai « segni dei tempi » (vds.: *indice analitico*, l.v. p. 309*).

(8) Esse sono caratterizzate, l'una (la città di Dio) dal « vivere secundum spiritum », l'altra (la città di Satana) dal « vivere secundum carnem » (Sancti Aurelii Augustini, *De Civitate Dei*, lib. XIV, c. 1., ed. B. Dombart, Lipsiae, B. G. Teubner, t. II, p. 3, 26-4, 1; c. 2, p. 4, 7 ss.).

(9) « Domine Deus, pacem da nobis ... pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera » (*Confess.* XIII, 35; ed. P. Knöll, Lipsiae, B. G. Teubner, 1920, p. 332, 6-8).

troviamo aggravate oltre ogni misura dei progressi di distruzione della tecnica moderna.

Nulla quindi sembrerebbe più consono all'eone drammatico del post-concilio, attraversato di continuo da sussulti tragici, del mondo contemporaneo di un'autentica « problematica teologica », ossia di una riflessione di fede che sia come il prolungamento e la realizzazione concreta in mezzo al popolo di Dio della luce della divina rivelazione e della guida del Magistero. Ovviamente per fare questo, in sintonia con l'uomo nuovo rigenerato nella grazia in Cristo, era — e rimane sempre indispensabile — doveroso conoscere le radici teoretiche e pratiche che hanno di tappa in tappa nell'epoca moderna staccato, anzi opposto, il mondo a Cristo. L'argine alzato dal Vaticano I fu scavalcato alla fine del secolo scorso ed all'inizio del nostro dalle correnti modernistiche e poco protetto — bisogna riconoscerlo — dalle correnti tradizionalistiche. Chi vi parla ricorda bene che negli anni del suo curriculum romano di studi tutte le discipline, non solo la metafisica e la dogmatica, ma anche la storia dei dogmi, la storia della filosofia moderna, la filosofia della religione... dovevano essere impartite in latino con effetti esilaranti, ma più spesso (purtroppo!) pietosi; *Unicuique suum* quindi e credo nessuno debba adontarsi. Il metodo scolastico, ma nel senso più vieto e decadente, amministrava una formazione speculativa e morale certamente sicura nei principi, ma che, all'irrompere delle nuove filosofie del secolo ed in particolare del marxismo e dell'esistenzialismo, si mostrò incerta e insicura sulla via da battere. E l'inquietudine cresceva un po' dovunque: un tentativo apprezzabile per arginare l'onda montante fu la Enciclica *Humani generis* di Pio XII (13 maggio 1950), che rinnovava il richiamo alla continuità della fede, invocata nella *Pascendi* (1907) di S. Pio X ed apriva alle nuove vie dell'ermeneutica biblica e storica, rivendicando — in quella linea, consacrata dal sangue dei martiri e dalla fedeltà dei dottori — la guida all'autorità suprema del Magistero.

Bisogna riconoscere — anche se chi scriverà la storia della Chiesa di questa seconda parte del nostro secolo non avrà un compito facile — che la vita del « popolo di Dio », non solo alla base ma anche ai vertici, subì una flessione che ha riscontro solo nei tempi più bui della Cristianità, come nella esplosione delle eresie di Ario e Pelagio, nel basso Medio Evo, nel Rinascimento paganeggiante, nella rivolta illuministica della rivoluzione francese ... L'attuale rivoluzione in teologia sembra ancor più radicale. Kant, il quale con Voltaire e Rousseau raccoglie a livello speculativo la spinta di questo umanesimo

radicale o integrale che dir si voglia, faceva il punto della situazione. Sospeso fra Wolff e Hume, ch'egli chiama forse il più dotato di tutti gli scettici (10), nella *Methodenlehre*, che conclude la Critica, riassumeva il suo progetto con la dichiarazione problematica: « Ogni interesse della mia ragione (sia speculativa come pratica) si riassume nelle seguenti tre questioni:

1. *Cosa posso sapere?*
2. *Cosa devo fare?*
3. *Cosa mi è lecito sperare?* »,

alle quali nella *Logik*, pubblicata da G. B. Jäsche nel 1800, aggiungeva come quarta domanda:

« *Cosa è l'uomo?* » (11).

E rispondeva col rigore e possiamo riconoscere anche con l'onestà profonda alla quale aveva ispirato l'intera e appassionata sua ricerca di uomo di pensiero:

1. La prima questione è puramente speculativa ed era convinto che l'enorme sforzo della Critica della ragion pura era l'unica risposta plausibile e possibile.
2. La seconda questione è puramente pratica: essa appartiene certamente alla ragione, non però nell'ambito trascendentale, bensì in quello morale e di essa si era occupata la Critica della ragion pratica (1788), seguita con intento più geniale di approfondimento analitico dalla *Kritik der Urteilskraft* (1793). L'ultima espressione complessiva e più articolata del problema morale è l'ampia *Metaphysik der Sitten* del 1797.
3. La terza questione, cioè: « "Se ora agisco, cosa devo, cosa mi è lecito pertanto sperare?" è una questione insieme pratica e teoretica, così che il momento pratico serve soltanto da guida per rispondere alla questione teoretica e, quando questa emerge, alla questione speculativa. Infatti ogni *sperare* si riferisce alla felicità e sta rispetto al pratico ed alla legge morale proprio nello stesso rapporto in cui il sapere

---

(10) « ... vielleicht der geistreichste unter aller unter allen Skeptikern » (*Kritik d.r.V.*, A 764, B 792).

(11) *Werke*, Cassirer VIII, 343.

e la legge morale stanno rispetto alla conoscenza teoretica delle cose » (A 805, B 834).

Così la questione di fondo per procedere alla conoscenza dell'uomo era il rapporto scambievole fra l'attività teoretica e pratica con il sopravvento, sul piano esistenziale, di quest'ultima: comunque la prospettiva kantiana conservava ancora un residuo del dualismo tradizionale, nell'attività di coscienza, fra le due sfere speculativa e pratica, alla quale corrispondeva la dualità di Io trascendentale e di Io empirico teorizzata in particolare nella *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, anch' essa edita nel 1800 (12). Questo dualismo fra il momento conoscitivo trascendentale ed il momento pratico empirico fu superato dall'Io identità senza residui di sapere e fare nell'Io assoluto trascendentale del seguente idealismo, malgrado le proteste del vecchio Kant. E' a questo tracollo che si collega la crisi della teologia cattolica, specialmente in Germania, del secolo scorso, alla quale la Chiesa — dopo ripetuti interventi contro Hermes, Günther, Frohschammer, Baltzer... — intese rispondere precisando per la prima volta i rapporti fra ragione e fede, rapporti che sono ad un tempo di distinzione di ambito e metodo, ma di convergenza nel fine ch'è la salvezza dell'uomo nel conseguimento della vita eterna al quale Dio l'ha destinato nella creazione e nella liberazione dal peccato mediante la grazia che Cristo, l'Uomo-Dio cioè il Verbo eterno incarnato, gli ha meritato con la sua Passione e Morte.

Il Vaticano I si era proposto, nello schema generale, di ripercorrere l'intero ciclo della fede e così portare a termine il confronto col pensiero moderno: ciò non fu possibile per il turbamento dei tempi, ma i capisaldi della difesa della fede erano stati posti con le due Costituzioni dogmatiche: *De fide catholica* (24 aprile 1870) e *De Ecclesia Christi* (18 luglio 1870), la quale, dopo aver riaffermato il primato pastorale di Pietro e dei suoi Successori sulla fede romana, pronunciava la definizione solenne dell'infallibilità del magistero supremo del Romano Pontefice, unico interprete della fede per tutta la Chiesa.

Il Vaticano II, convocato alla distanza di quasi un secolo e pur dichiarandosi un Concilio pastorale e non dogmatico (si chiuse infatti senza elaborare un Simbolo, a differenza dei Concilii ecumenici che l'avevano preceduto) non perdeva affatto di vista la sollecitudine per la conservazione della purezza della fede. Infatti, sia nella *Lumen Gentium* (nr. 25) e soprattutto

(12) Buck I, § 1; Cassirer VIII, 11 ss.

nella *Dei Verbum*, aveva riproposto la *regula fidei* sulla convergenza della Sacra Scrittura e della tradizione nel senso che esse «... costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio, affidato alla Chiesa». In questo punto, ch'era il più delicato, la Cost. *Lumen Gentium*, riaffermata l'infallibilità personale del Pontefice romano e richiamandosi espressamente alla definizione del Vaticano I, ricordava e confermava: «Perciò le sue definizioni sono dette irriformabili per se stesse e non per il consenso della Chiesa, perché esse sono pronunziate con l'assistenza dello Spirito Santo, promessagli nel beato Pietro, per cui esse non abbisognano di alcuna approvazione di altri né ammettono appello alcuno ad un altro giudizio». E, riprendendo un'osservazione di Mons. Gasser, segretario della Commissione teologica del Vaticano I (13), il Concilio precisava: «Infatti allora il romano Pontefice pronuncia la sentenza non come persona privata, ma quale supremo maestro della Chiesa universale, singolarmente insignito del carisma dell'infallibilità della stessa Chiesa, espone o difende la dottrina della fede cattolica» (14). I contrafforti della fede e i bastioni dell'ortodossia sembravano messi al sicuro: ma così non fu, la teologia rovinò nella valle del mondo col fragore di una valanga.

Non può destare sorpresa né recare offesa per nessuno se si qualifica la teologia contemporanea, a meno di due decenni dalla chiusura del Vaticano II, la rivoluzione della teologia ch'è insieme, e con proposito esplicito, la teologia della rivoluzione che ha dilagato e dilaga ovunque ai confini dei quattro punti cardinali. E sembra che questa situazione, ch'è forse — con l'enorme forza d'urto che hanno i mezzi di comunicazione sostenuti da ingenti forze economiche — la più destabilizzante, mai apparsa nella storia della Chiesa, sia ormai stabilizzata: non c'è punto del dogma e della morale che non sia stato messo in discussione e travolto da un processo di *Umschlag* o capovolgimento, che ha tutta l'apparenza — e per i veri credenti deve trattarsi solo di apparenza e sofferenza — di essere irreversibile. Nuove Case editrici, nuove Collane di pubblicazioni e nuove Riviste specializzate, inversione di rotta di Case e riviste esistenti, pubblicazione a getto continuo di Dizionari per gli studi biblici, teologici e morali a senso unico... cioè svincolati dalla tradizione e dal Magistero, con la pressione crescente

---

(13) Mansi 52, 7213.

(14) *Enchiridion Vaticanum*[9], nr. 346, pp. 174-175. In questo contesto va letta e compresa la dichiarazione della *Dei Verbum* n. 10 che affida l'interpretazione autentica della Parola di Dio «al solo magistero vivo della Chiesa» (nr. 887, p. 499 con esplicito riferimento all'Enc. *Humani generis* di Pio XII).

dall'esterno della civiltà dei consumi e del primato del collettivo tendono — ed i fautori della *Theologie nouvelle* non ne fanno mistero — a conformare nei principi e nella prassi ossia nella *Weltanschauung* globale il cristiano al mondo. Questo quadro è ancora sotto gli occhi di tutti.

I fattori e gli effetti di questa disgregazione o disintegrazione: gli attacchi al dogma non provengono forse, come di preferenza nei secoli passati, da parte dei nemici della Chiesa (dagli infedeli, dagli eretici...), ma sono esplosi all'interno e dall'interno della Chiesa stessa con la violenza di un vulcano. Non impropriamente quest'ora di tenebre della Chiesa è stata chiamata autorevolmente *Getsemani* (15), proprio per riguardo alle aberrazioni di fondo della teologia (ma anche della filosofia) contemporanea: « Getsemani », ossia Agonia rinnovata di Cristo nel Corpo mistico della Sua Chiesa. L'A. puntualizza giustamente la crisi o piuttosto la *destructio theologiae necnon fidei* nel « relativismo dottrinale assoluto » (pag. 266 ss.), derivato dallo storicismo moderno e assunto dai nuovi teologi come unico criterio ermeneutico, ossia « la situazione storica sempre diversa » (H. Küng). Già il maestro del Küng aveva dichiarato l'urgenza di « prendere sul serio il principio protestante della sola scrittura » (16).

I nuovi teologi, che sono ormai legione, parlano appunto di « svolta antropologica della teologia », di « teologia esistenziale »... e pretendono di essere i « continuatori » del progetto di aggiornamento del Vaticano II per attuare il messaggio di salvezza, soltanto che si muovono *per oppositam viam* come si rileva all'evidenza dai testi conciliari ora ricordati. Di fronte all'esigenza della domanda kantiana: « Cos'è l'uomo? », questi teologi non ricorrono più alla Bibbia, ai Concili e al Magistero della Chiesa, ma si affidano « ... alle acute analisi di Sartre, Heidegger, Marx, Block, Levi-Strauss, Foucault » (sorprende l'

---

(15) Card. G. SIRI, *Getsemani*, Riflessioni sul *Movimento teologico contemporaneo*, Roma 1980. La ferma critica al Rahner del Card. Siri è stata subito segnalata dalla Riv. « *Der Fels*, maggio 1981: *"Endlich: Gegen K. Rahners Theologie"*, pag. 136 ss. ».

(16) K. RAHNER, *Sacra Scrittura e tradizione* in « Nuovi Saggi », Roma 1968, p. 192 (citato in: *Getsemani*, p. 31 nota 19). Com'è noto, il R. non accetta la norma direttiva del Magistero della Chiesa ed ha messo sotto accusa lo stesso Sommo Pontefice (Cfr.: C. FABRO, *La svolta antropologica di K. Rahner*, Milano 1974, p. 202 ss.). Secondo un filosofo laico tedesco (B. Lakebrink), il noto gesuita con la sua antimetafisica costituisce un pericolo mortale per la teologia e sta gettando la Chiesa « in una delle crisi più difficili che essa abbia avuto dal tempo della Riforma » (*Metaphysik und Geschichtlichkeit*, Theologie und Glaube, 1970, p. 204).

assenza di Marcuse e Freud!). L'autore che sto citando (dev' essere piuttosto giovane, a giudicare dallo scarso controllo stilistico) precisa con sicurezza il nuovo itinerario per l'autenticazione della fede (*sic!*) del cristiano d'oggi « *Da una cultura incentrata sull'uomo ad una tensione "politica" per fare dell' uomo un essere riuscito* » (17). E l'A. intende portare avanti il discorso con tutto rigore; certamente lo fa con tutta coerenza, con la sicurezza di essere protetto alle spalle da una nube di colleghi ai quali rimanda nelle note con abbondanza e con selezione, abituale nei nuovi teologi, sull'esempio di K. Rahner, ch'è qui indicato come capostipite (p. 255 ss.).

I parametri del nuovo allineamento della teologia sono ispirati all'orizzontalismo integrale e possono essere riassunti come segue:

1. l'interpretazione della Scrittura secondo i nuovi criteri della *Formgeschichte*, della filologia pura, dell'archeologia e storia profana...: ermeneutica empirica *tout court*;

2. l'esposizione dei dogmi in continuità (=identità) con le direzioni dominanti della cultura contemporanea: teologia a sfondo fenomenologico *tout court*;

3. la regola della vita cristiana secondo la cosiddetta « morale della situazione », espressamente condannata anch'essa dalla *Humani generis*. E non a caso viene ricordata, fra l'altro, la sofistica greca. Anche se non è citata la massima di Protagora:

L'A. ne fa un adattamento esplicito con una crudezza di termini che tolgono qualsiasi ambiguità: « *Le formule dogmatiche e il discorso elaborato dai teologi lungo i secoli vanno sostituiti, reinterpretati e riformulati secondo esigenze e valori della contemporaneità, affinché un linguaggio anacronistico non crei barriere e possa invece essere rilevante e sensato* » (p. 263: corsivo nostro e « pour cause! »). L'A. poco prima aveva affermato, con Rahner e Schillebeecks, che i nuovi « loci theologici » o fonti della verità salvifica sono le scienze umane; una volta che Dio è entrato con Cristo nella storia, tutta la storia « ... è

---

(17) P. PIFANO, *Teologia e antropologia oggi*, Asprenas, genn.-sett. 1980, p. 254. Quindi una riaffermazione della « teologia politica » o teologia della liberazione socio-economica dalla quale Giovanni Paolo II ha espressamente messo in guardia nel suo discorso di Puebla l'anno passato. Le seguenti citazioni nel testo si riferiscono a quest'articolo che abbiamo scelto, non per uno speciale valore scientifico ma soprattutto perché è la più recente, ed abbastanza coordinata, esposizione della attuale situazione della teologia come non-teologia.

animata dal di dentro, luogo dell'azione di Dio, sicché i tempi appaiono carichi dell'evento Cristo ed ogni traguardo umano autentico è cammino verso Cristo ». Quando e perché e come siffatto traguardo sia autentico — se per esempio ci sia differenza fra l'esito esistenziale di Edith Stein e di P. Kolbe e quello di Hitler e Stalin... — è questa una sottigliezza che l'A. neppure sospetta, cioè la differenza nella fondazione della libertà fra il vero e il falso, fra il bene e il male, ma conclude rifugiandosi sotto l'autorità del primo, più autorevole e intoccabile, patrono di questo Sabba teologico ch'è K. Rahner: « *Tutta* la storia si rivela immersa in un "esistenziale soprannaturale" » (*l. c.*). Basti subito osservare che l'esistenza autentica, per il fondatore dell'esistenzialismo, Sören Kierkegaard, disatteso dall'esistenzialismo tedesco seguito dall'A., è quella con Cristo Salvatore dal peccato e Modello di rinuncia al mondo che l'ha crocifisso. Ma anche per Heidegger, che Rahner ha chiamato il suo « unico maestro », la storia umana non è la « storia sacra » e la teologia, e tanto più la fede cristiana, non s'identifica con l'eventarsi della storia. Altrettanto dicasi per Wittgenstein, anch'egli chiamato in causa dall'A. (18).

Invece l'A. non ha dubbi di avere imbroccato la strada giusta e non teme di diffidare apertamente l'autorità: « Indubbiamente si è appena agli inizi e certi interventi denunciano più un cammino non fatto anziché tracciare un itinerario da percorrere » (*l.c.*). Evidente allusione agli interventi precisi del Magistero Supremo nel post-concilio sia di Paolo VI come dell' attuale Pontefice, regolarmente cioè abitualmente disattesi (19) non solo dagli interessati, ma sembra anche dagli stessi Ordinari ed in generale dalle Commissioni Episcopali nazionali, così che tutto procede come prima con un disorientamento delle anime sempre più vasto e profondo che non sanno più cosa e a chi credere, cosa fare e come fare di fronte all'assalto concentrico dei nemici di Dio e della Chiesa nella contestazione del Vangelo. Segno profetico a rovescio, cioè diabolico, di questa penetrazione del Nemico all'interno della Chiesa in Italia può essere indicata l'approvazione delle due leggi del divorzio

(18) Però senza alcuna precisazione. Il rapporto di W. sia alla teologia come alla metafisica ha una situazione del tutto particolare.

(19) E' sempre attuale l'analisi penetrante dello stato di decadenza dottrinale e morale della Chiesa postconciliare, fatta da un insigne fenomenologo tedesco col titolo significativo: « La vigna devastata » (*Der verwüstete Weinberg*[2], Regensburg 1973. L'A. aveva pubblicato in precedenza, per denunziare i compromessi della Chiesa contemporanea col mondo, il saggio: *Der Trojanische Pferd).*

(1974) e dell'aborto, ambedue confermate da successive chiamate del popolo italiano al referendum: quello per la legge permissiva dell'aborto è di questi giorni (17 maggio). Dopo la sconfitta del divorzio, Paolo VI aveva lamentato davanti ai vescovi italiani convenuti a Roma: «... noi stessi, noi vescovi, non siamo stati uniti». E si può ricordare, a conferma del lamento del Papa, senza essere impietosi verso un morto, che lo stesso Segretario della CEI (Mons. Enrico Bartiletti), nel presentare al telegiornale i 4 punti stabiliti dalla Conferenza Episcopale, aveva concluso, quasi per sbarazzarsi da una responsabilità cioè da ogni impegno: « Si tratta di proporre, non d'imporre! ». Non altrimenti svolta la faccenda della legge per l'aborto; ma allora perché e di che ci lamentiamo? Il perché è nelle stesse parrocchie, anche negli Episcopati, nelle Università, nelle Facoltà ecclesiastiche... che quasi dovunque sembra — attenzione al « quasi » e al « sembra », che sono più un augurio che un ripensamento di chi scrive — abbiano ammainato la Croce di Cristo, del « Gesù dolce, Gesù amore » di S. Caterina, la cui divina redenzione dal peccato gli attuali teologi riducono a semplice « evento » che il gorgo della storia assimila nel suo scorrere lasciandolo alle spalle trascinato, anch'esso dal *panta rêi,* ossia realizzato, cioè volatilizzato, anch'esso, di volta in volta — come abbiamo letto — da questo scorrere.

Sembra che nessuna delle grandi famiglie religiose, pur così benemerite nella vita della Chiesa per la difesa illuminata della verità sulle cattedre e per la sua diffusione spesso eroica nei paesi di missione, sia rimasta illesa dalla penetrazione del « fumo di Satana » deplorato già da Paolo VI e dalle *profanae vocum novitates*, condannate dall'Apostolo (*I Tim.* 6, 20).

Il lamento è ritornato esplicito sulla bocca di Giovanni Paolo II ai partecipanti del « Convegno per le missioni al popolo per gli anni '80 ». Dopo aver ricordato l'insegnamento della Chiesa di sempre per l'evangelizzazione ed avere espressamente richiamato gli esempi dei grandi apostoli dell'età moderna — « Ignazio di Loyola, Filippo Neri, Vincenzo de' Paoli, Alfonso M. Dei Liguori, S. Paolo della Croce, Luigi Grignion de Monfort, Gaspare del Bufalo, Francesco di Sales, Giovanni Battista Vianney, Massimiliano Kolbe » — il Papa richiamava il monito della sua Lettera Apostolica: « Catechesi tradendae » sull'importanza insostituibile delle missioni al popolo « per un rinnovamento periodico e vigoroso della vita cristiana » (n. 47). Ci troviamo quindi sotto un cielo nuovo ed in una terra nuova rispetto alla problematica, invero senza problemi perché a guinzaglio del mondo, della teologia contemporanea.

Ognuno converrà che senza l'Ammissione di un Assoluto

metafisico, ossia senza il salto di qualità della trascendenza dell'eternità, non c'è teologia o discorso qualsiasi di Dio che pone ad ogni uomo il momento esistenziale di « scegliere davanti a Dio », ossia di prendere Dio per misura così che l'uomo come spirito si qualifichi in virtù della misura che sceglie. E l'Io assurge ad una potenza ovvero speranza infinita, solo se la sua misura è Dio. « Più alta è l'idea di Dio, e più alto è l'Io ». Ma con l'Incarnazione si è compiuto un nuovo salto di qualità, quello dell'immanenza storica (personale) di Dio, ossia l'ingresso di Dio nel tempo mediante Cristo, l'Uomo-Dio, entrato nella storia dell'uomo. Qui allora la potenziazione della coscienza dell' Io è la conoscenza di Cristo e la scelta di fede nell'Uomo-Dio: ed ecco pertanto un nuovo decisivo salto di qualità. Ora « ... un io di fronte a Cristo è un io potenziato da un'immensa concessione di Dio, potenziato per l'importanza immensa che gli viene concessa dal fatto che Dio anche per amore di quest'io si degnò di nascere, s'incarnò, soffrì e morì ». Come si è detto sopra: più idea di Cristo, più io. Un io è qualitativamente ciò ch'è la sua misura. Nel fatto che Cristo è la misura, si esprime da parte di Dio con la massima evidenza l'immensa realtà che ha l'io; perché soltanto in Cristo è vero che Dio è mèta e misura ovvero misura e mèta dell'uomo. Ma più io, e più intensivo è il peccato.

Pertanto, se la religione naturale si attuava nel riconoscimento dell'evidenza razionale dell'Assoluto e nell'osservanza della legge naturale, la religione rivelata si fonda sull'accettazione del mistero presentato e accolto dalla fede, conservato dalla tradizione e garantito dal Supremo Magistero. Antropologia teologica o teologia antropologica: il problema non è nelle formule ma nel tenere saldi i due capi del movimento, di Dio creatore e di Dio in Cristo Salvatore come dell'uomo immagine di Dio e dell'uomo rigenerato per la grazia ottenuta dalla morte di Cristo; due movimenti che s'incontrano, ma non possono confondersi: il naturale non può diventare soprannaturale, la filosofia non può sostituire la fede e tantomeno le cosiddette « scienze umane » (quali?) la teologia.

Tanto più attuale e imperativo risuona allora l'accorato richiamo del Papa attuale a lasciare le vie distorte ed a riprendere l'autentico cammino della verità che salva. Fin dal 1966, cioè ad un anno appena dalla chiusura del Vaticano II, Paolo VI avvertiva lo sfascio in atto della fede in molte parti della cristianità ed autorizzava l'invio alle Conferenze episcopali — per una consultazione — di una lettera del Card. A. Ottaviani con un elenco di 10 punti segnalati alla S.C.D.F. che destavano maggiore preoccupazione:

1. Criterio della *Sola Bibbia*,
2. Evoluzione storica dei dogmi,
3. Negazione del Magistero ordinario della Chiesa ed in particolare del R.P.,
4. Relativismo delle formule dogmatiche,
5. Umanesimo cristologico, ossia fraintendimento del dogma dell'unione ipostatica fino alla negazione della stessa divinità di Cristo,
6. Fraintendimento del mistero eucaristico ed in particolare del Sacrificio della Messa,
7. Fraintendimento della natura del peccato e del Sacramento della Penitenza,
8. Fraintendimento (spinto fino alla negazione) del dogma del peccato originale,
9. Negazione della legge naturale, ossia della morale oggettiva a favore della « morale della situazione », già condannata dalla *Humani generis*

e infine

10. Distorsione del senso autentico del principio dell'Ecumenismo ridotto ad un pericoloso irenismo e indifferentismo (20).

Le risposte dei Vescovi confermarono in grande maggioranza la gravità della situazione, che andò sempre più deteriorando in tutti i continenti, malgrado i ripetuti richiami e i precisi documenti magisteriali di Paolo VI. Ora la voce di Giovanni Paolo II fa il punto della situazione con pastorale realismo: il richiamo dei nuovi teologi al Vaticano II, anche quelli del professore napoletano, sono per lo più mistificatori, sia perché avulsi dal preciso contesto sia perché ignorano completamente la duplice dichiarazione del Concilio di prendere come metodo teologico Tommaso d'Aquino.

« Oggi — così puntualizza con lucida fermezza il S. Padre — per un efficace lavoro nel campo della predicazione, bisogna prima di tutto *conoscere bene* (corsivo del S.P.) la realtà spirituale e psicologica dei cristiani che vivono nella società moderna. Bisogna ammettere realisticamente e con profonda e sof-

---

(20) Il testo, benché riservato, fu pubblicizzato subito in Italia (L'« *Avvenire* », « *Il Tempo* » ...) e all'estero (« *Le Monde* »).
Ora il nuovo Papa riprende l'allarme al medesimo punto.

ferta sensibilità che i cristiani oggi in gran parte si sentono smarriti, confusi, perplessi e perfino delusi, si sono sparse a piene mani — è sempre il Papa che parla — idee contrastanti con la Verità rivelata e da sempre insegnata; si sono propalate vere e proprie eresie, in campo dogmatico e morale, creando dubbi, confusioni, ribellioni, si è manomessa anche la Liturgia; immersi nel relativismo intellettuale e morale e perciò nel permissivismo, i cristiani sono tentati dall'ateismo, dall'agnosticismo, dall'illuminismo vagamente moralistico, da un cristianesimo sociologico, senza dogmi definiti e senza morale oggettiva. Bisogna conoscere l'uomo d'oggi per poterlo capire, ascoltare, amare, così com'è, non per scusare il male ma per scoprirne le radici, ben convinti che c'è salvezza e misericordia per tutti, purché non siano rifiutate coscientemente e ostinatamente» (21).

Il S. Padre passava infatti a indicare in concreto i *loci theologici* della predicazione cristiana autentica. E dopo aver ricordato come particolarmente attuali le figure evangeliche del Buon Samaritano, del Padre del Figliol Prodigo, del Buon Pastore e la necessità di «... tastare costantemente il polso di questa nostra epoca per poter conoscere l'uomo nostro contemporaneo» nel senso che «oggi non basta più affermare, ma bisogna prima saper ascoltare, per capire a che punto si trova l'altro nel suo cammino di ricerca o nel suo dramma di sconfitta e di fuga, bisogna spiegare e rendersi attenti all'altrui esigenza» ovviamente per rendere possibile e per trovare un cammino all' annuncio del Vangelo. Qui sì che sorgono problemi a bizzeffe a tutti i livelli della vita dello spirito! Lo spiega con parole semplici ma luminose il S. Padre: «Oggi bisogna avere pazienza e ricominciare tutto da capo, dai "preamboli della fede" (22) fino ai "novissimi" (23), con esposizione chiara, documentata, soddisfacente. E' necessario — continua il Pontefice — formare le intelligenze con ferme ed illuminate convinzioni, perché solo così si possono formare le coscienze. Soprattutto — ciò ch'è disatteso per principio dal naturalismo della teologia antropologica — oggi bisogna far sentire e inculcare il "senso del mistero", la necessità dell'umiltà della ragione di fronte all'Infinito e all'Assoluto, la logica della confidenza e della fiducia in Cristo e nella Chiesa da lui appositamente voluta e fondata per

---

(21) «Osservatore Romano», 12 febbraio 1981, p. 2, col. 2 s.

(22) Tali sono le verità fondamentali della filosofia cristiana: l'esistenza di Dio creatore, la libertà dell'uomo, la spiritualità e immortalità dell'anima individuale.

(23) Cioè le situazioni esistenziali conclusive: morte, giudizio, inferno e paradiso.

donare per sempre agli uomini la pace della verità e la gioia della grazia. Un compito questo, concludeva il Papa, assai delicato e anche faticoso, che esige preparazione accurata e sensibilità psicologica: eppure è assolutamente necessario ».

E' questa parola del S. Padre non solo un vigoroso raggio di luce che deve diradare la foschia delle teologie del compromesso, ma annunzia una speranza carica di certezza, del cammino autenticamente nuovo per l'annunzio salvifico di Cristo al mondo.

L'idealismo speculativo dell'Ottocento, specialmente quello hegeliano, aveva attinto proprio dalla formulazione dei principali misteri cristiani (Trinità, Incarnazione...), i parametri dialettici della sua elevazione *speculativa* (la *Erhebung zum spekulativen Standpunkt* nel senso di *Erhebung des Geistes zu Gott*, secondo la formula di Hegel). Anche il Modernismo, che scosse all'inizio del secolo i fondamenti della teologia cattolica, conservava — probabilmente per la sua lontana derivazione dalla *Gefühlstheologie* di Jacobi, Schleiermacher, Ritschl — un'accentuata aspirazione d'interiorità. La nuova teologia ha esorcizzato con la trascendenza ogni aggancio al soprannaturale: non è e non può dirsi neo-modernismo, come qualcuno ha pensato (forse gli stessi estensori della citata lettera del Card. Ottaviani, sotto la spinta della *Théologie nouvelle* dei gesuiti di Fourvière): parlerei piuttosto di neo feuerbachismo e più precisamente nel senso dell'ultimo Feuerbach positivista e materialista al quale anche in Italia qualche sedicente teologo cattolico si era espressamente rivolto — in polemica col sottoscritto — come a maestro del metodo teologico (24). La nuova teologia infatti ai *loci theologici* della teologia classica ha sostituito la nobile figura dell'uomo nell'agitarsi della cultura e della storia, sempre aperto alla finitezza del tempo e tutto problematico perché consegnato all'eventarsi della storia e pertanto senza impegni di fondo, senza alcuna decisione di fondo che non sia quella heideggeriana di « lasciarsi essere » (*lassen-sein*).

Per questo la vita del cristiano, soprattutto di chi ha responsabilità di governo e d'insegnamento nella Chiesa di Dio, è impegno assoluto di « obbedienza alla fede » (*Rom.* 1, 5), camminando nella luce della verità di Cristo fin quando è giorno e prima che la morte ci sorprenda come un ladro nella notte. (*I Thess.* 5, 2).

CORNELIO FABRO

---

(24) Si tratta di G. Baget Bozzo, professore nel Seminario di Genova e direttore della rivista teologica *Renovatio* (Cfr.: C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974, p. 129 ss.). Da alcuni anni il B.B. è passato alla politica attiva a fianco della sinistra.

LA RAGIONE FORMALE DELLA VISIONE BEATIFICA NEL CRISTO PRE - PASQUALE SECONDO S. TOMMASO

La trattazione di questo argomento, dopo le prese di posizione assunte da diversi teologi contemporanei, intorno alla impossibilità della coesistenza in Cristo della visione beatifica con la sua condizione di viatore, soggetto alla sofferenza, all' abbandono da parte del Padre e alla morte, potrebbe sembrare anacronistica.

Nel periodo che va dal 1937 al 1965 sono stati pubblicati numerosi studi su questo argomento in relazione al problema della coscienza personale di Gesù o alla sua unità psicologica. I pareri dei teologi furono diversi: alcuni sostenevano la necessità della visione beatifica in Cristo per spiegare la sua autocoscienza personale (1), altri la ritenevano non necessaria, essendo sufficienti alla soluzione del problema, l'unione ipostatica, quale fondamento ontologico, e i doni o i carismi soprannaturali (l'esperienza mistica) quale mezzo gnoseologico (2).

Si poneva quindi la questione: nella psicologia umana di Cristo c'era un processo conoscitivo diverso dalla visione beatifica che gli permettesse di conoscere la propria divina personalità?

E' a questo punto che s'inserisce l'intervento di diversi teologi: K. Rahner, Gutwenger, Galot, Duquoc, Philippe de la Trinité ed altri nella soluzione del problema dell'unità psicologica di Cristo. Secondo il Rahner, l'anima di Cristo ebbe una visione immediata del Verbo, la quale però non era beatifica a motivo della *condizione Kenotica* da Lui assunta. L'immediazione del Verbo nell'anima di Cristo era semplicemente l'autotrasparenza della sua unione col Verbo: coscienza di Figlio di Dio originaria, non oggettivata o tematizzata, ma soggettività della filiazione oggettiva data nello stesso tempo di questa co-

---

(1) Cf. P. GALTIER, *L'Unité du Christ*, Parigi 1939.

(2) Cf. P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, 2.a ed., Brescia 1955.

me suo momento interiore. La coscienza preriflessiva del suo essere Figlio di Dio tematizzandosi permetteva a Cristo uomo di conoscersi progressivamente dando origine ad uno sviluppo e a una storia spirituale di Gesù (3). Secondo il Galot non si può sostenere l'intrinseca ripugnanza di uomo-Dio privo della visione beatifica, poiché non siamo in grado di conoscere tutti i modi in cui si poteva realizzare l'Incarnazione del Verbo (4).

Secondo il P. Perego la visione beatifica in Cristo era richiesta dalla sua condizione ontologico-ipostatica di uomo-Dio: la visione di Se stesso quale Figlio di Dio in senso naturale era per Cristo la ripercussione necessaria, inevitabile del suo stato d'Incarnazione. L'impatto della persona divina del Verbo sulla natura assunta nella sfera ontologica si rifletteva nella sfera dinamica dell'intelligenza umana di Cristo per cui anche nella sua umana coscienza, rischiarata dalla visione beatifica, Egli era cosciente della sua divina personalità (5). La visione beatifica non era un semplice correttivo dello stato d'ignoranza in cui Cristo si trovava riguardo alla conoscenza della sua divina personalità, ma era un elemento necessario, perché Egli, in quanto Verbo incarnato, si conoscesse *tale* mediante la sua intelligenza umana.

Qual è il pensiero di S. Tommaso riguardo a questo problema?

I - IL PENSIERO DI S. TOMMASO

1. *Natura dell'unione ipostatica*

Vi sono diversi pareri circa la natura dell'unione ipostatica nella interpretazione del pensiero di S. Tommaso. A nostro parere, l'unione ipostatica, secondo l'Angelico, consiste nella comunicazione dell'essere personale del Verbo alla natura assunta, la

(3) Cf. K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen, und Selbstbewusstsein Christi*, in *Schriften zur Theologie*, vol. V, Einsiedeln 1962, pp. 222-245; tr. it. Roma, 1965, pp. 218-21.

(4) J. GALOT, *La coscienza di Gesù*, Assisi 1971. ID., *Science et conscience de Jésus*, in *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 116. Tale opinione era stata già avanzata da H. BOUESSE', *Le Sauveur du monde, 2 Le mystère de l'Incarnation*, Paris 1953, p. 377.

(5) Cf. A. PEREGO, *Il lumen gloriae e l'unità psicologica di Cristo* in *Divus Thomas* 58 (1955) 90-110; 296-310; J.-J. LATOUR, *Imago Dei invisibilis*, in AA.VV., *Problèmes actuels de Christologie*, Paris 1965, pp. 246-54; L. JAMMARRONE, *L'unità psicologica in Cristo*, Roma 1962, pp. 247-274.

quale non è attuata dal proprio atto di essere, ma da quello del Verbo per cui esiste non in se stessa ma nel Verbo dal quale è personificata. S. Tommaso afferma: « esse est id in quo fundatur unitas suppositi » (6). L'essere (l'atto di essere) è l' elemento costitutivo del supposito o persona: « Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae » (7) e per conseguenza: « ideo non potest esse quod sit suppositum unum et esse eius non sit unum » (8). L'essere personale è di ordine sostanziale e come tale non può ammettere moltiplicazioni: « Illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam, secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse » (9). Ora se la natura umana di Cristo avesse il suo essere proprio distinto da quello del Verbo, l'unione ipostatica sarebbe impossibile; ci sarebbero infatti due persone o due soggetti fisici: il Verbo, da una parte, e l'uomo Cristo, dall'altra. Cristo non sarebbe uno, ma diviso. Se nell'uomo le diverse parti esistono, non in virtù del loro essere proprio, che non hanno, ma in virtù dell' unico essere sostanziale, cioè del tutto, anche in Cristo la natura umana deve esistere non in virtù del suo essere che non ha, ma in virtù del solo essere personale del Verbo che lo supplisce e per conseguenza al Verbo « in quanto esiste nella natura umana non sopraggiunge un nuovo essere personale, ma soltanto una nuova relazione dell'essere personale preesistente alla natura umana, in modo che quella persona è detta sussistere non solo secondo la natura divina, ma anche secondo la natura umana » (10).

A modo di conclusione S. Tommaso afferma: « Illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae » (11).

L'unione ipostatica non è di ordine dinamico, ma di ordine ontologico-ipostatico: « Unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse » (12).

---

(6) *Quodl.* 9, a. 3, ad 2.

(7) *S. Th. III*, q. 19, a. 1, ad 4.

(8) *In III Sent.* d. 18, a. 1, ad 3.

(9) *S. Th. III*, q. 17, a. 2.

(10) *Ibidem.*

(11) *III*, q. 17, a. 2 ad 2.

(12) *De Ver.* q. 20, a. 2, ad 5. Cf. *III Sent.*, d. 13, a. 1: « unio in persona est unio ad esse ».

2. *L'unione ipostatica nel suo aspetto psicologico*

L'unità psicologica di un essere implica innanzitutto *l'unità ontologica* del medesimo in base al principio: *operari sequitur esse.* Parimenti in Cristo la conoscenza della sua costituzione ontologico-ipostatica implica la unione sostanziale della natura assunta alla Persona del Verbo.

Ma in che modo il Verbo, secondo S. Tommaso, si conosce Dio e Uomo ad un tempo? In base alla definizione dogmatica calcedonese, S. Tommaso afferma in Cristo l'unità sotto l' aspetto personale e la dualità sotto l'aspetto delle nature. Ora la persona è il soggetto, l'ente che esiste e opera in sé e per sé, ma secondo una determinata forma o natura, che è il principio elicitivo, formale dell'attività. Poiché in Cristo due sono le nature, ne consegue che due devono essere anche le operazioni o attività.

Possedendo due nature intellettuali, Cristo si deve conoscere secondo l'una e l'altra natura. Mediante l'intelletto divino si conosce infinitamente nella natura divina e nel suo essere personale divino, relativo all'essere personale del Padre e a quello dello Spirito Santo, ma si conosce pure in quanto attua terminativamente la natura assunta per cui il suo Io, espresso dall' intelletto divino o coscienza divina, abbraccia la sua personalità divina in se stessa e in quanto termina la natura assunta (13).

Parimenti, Cristo si deve conoscere nella sua condizione ontologico-ipostatica anche mediante la scienza umana o creata, altrimenti si troverebbe in uno stato di totale ignoranza e del tutto inutile sarebbe l'Incarnazione, cioè l'assunzione di una natura umana, razionale (14).

Ora, per comprendere bene la ragione per la quale Cristo, secondo S. Tommaso, debba conoscersi col suo umano intelletto quale Figlio di Dio in senso proprio, bisogna considerare che l'assunzione della natura umana è come una introduzione nella filiazione naturale: « assumptio enim importat motum in filiationem » (15).

L'unione ipostatica, la grazia o santità primordiale di Cristo, adatta l'umanità assunta alla sua inserzione ontologica nella Persona del Verbo (16).

---

(13) *In III Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, sol. I et sol. V; *S. Th.*, III, q. 9, a. 1.

(14) Cf. *S. Th.*, III, q. 9, aa. 1-2.

(15) S. TOMMASO, *In Ep. ad Hebr.*, c. I, lect. 3.

(16) « Christum autem sanctificavit Pater ut esset Filius Dei per naturam, unitus in persona Verbo Dei » (S. TOMMASO, *In Joan. Evang.*, c. 10, lect. 6).

L'essere filiale del Verbo consiste nell'esprimere in un'identità infinitamente perfetta (quindi numerica) l'essere stesso del Padre da cui Egli eternamente procede: « Christus est genita sapientia Patris, perfecta conceptio Patris, ut quidquid in sapientia Dei Patris continetur per modum ingeniti, totum in Verbo contineatur per modum geniti et concepti » (17).

Costituzionalmente il Verbo è l'immagine perfetta del Padre. Ora, tale Immagine, realtà infinitamente personale, allorché si comunica ipostaticamente all'umanità assunta non può non imprimere nella medesima la sua caratteristica ipostatica, per cui questa deve ripercuotersi *coscienzialmente* nella sfera intellettiva dell'umanità assunta. L'unione ipostatica avviene tra due nature intellettuali e non già tra due nature inerti, prive di vita e pertanto la presenza personale dell'Immagine del Padre deve produrre nella sfera coscienziale dell'umanità assunta una percezione o esperienza creata della sua realtà increata di Verbo: « Ubi est ipsa res per sui praesentiam, non requiritur eius imago ad hoc quod suppleat locum rei... sed tamen requiritur cum praesentia rei imago ipsius ut perficiatur ex ipsa rei praesentia; sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli et imago hominis in speculo per eius praesentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam, necessarium fuit quod eam sibi Verbum Dei univit » (18).

Analizziamo questo testo stupendo. Quando è presente la realtà stessa con la sua entità o sostanza, la sua immagine non è richiesta per supplire la presenza della realtà stessa. Il Verbo con l'Incarnazione è presente con la sua realtà personale nella natura assunta e pertanto la sua immagine o ripercussione creata in tale natura non è richiesta per supplire la presenza stessa della Persona del Verbo. Tuttavia l'immagine o ripercussione coscienziale creata della Persona del Verbo nella natura assunta è richiesta perché essa possa essere realizzata dalla stessa presenza della Persona del Verbo. Come infatti l'immagine dell'uomo nello specchio è realizzata dalla presenza stessa dell'uomo davanti allo specchio e tale immagine è reale fino a quando l'uomo rimane davanti allo specchio, così la ripercussione coscienziale della Persona del Verbo nella umanità assunta rimane fino a quando il Verbo termina ipostaticamente tale umanità, cioè sempre.

Infatti, il Verbo presente nella sua umanità non può im-

(17) S. TOMMASO, *Compendium Theologiae*, c. 216.

(18) *S. Th.*, III, q. 5, a. 4, ad 1. ID., *o.c.*, q. 5, a. 4, ad 2: « Per lucem divini Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur ».

pedire che la sua Realtà personale vi si rifletta e che quindi Egli nella sua umana coscienza avverta la presenza sostanziale della sua stessa Realtà personale. Il Verbo con la coscienza umana non può avvertire, percepire la presenza di un soggetto umano, possessore della natura umana, perché tale soggetto non c'è affatto. Il Soggetto della natura umana in Cristo è il Verbo stesso e pertanto è la sua stessa Realtà che deve percepirsi mediante la coscienza della natura da Lui assunta. La conoscenza creata di Sé da parte del Verbo nella sua umana coscienza è la ripercussione metafisicamente necessaria della sua presenza ipostatica nella natura da Lui fatta propria in unità di Persona. Percepirsi Verbo incarnato mediante la propria coscienza umana, per Cristo equivale a percepirsi Verbo e Figlio di Dio Padre, perché tale è la sua struttura personale in forza della sua relazione di origine.

3. *L'unione ipostatica e la visione beatifica*

Abbiamo detto che la conoscenza creata di Sé da parte del Verbo mediante la sua coscienza umana è la ripercussione metafisicamente necessaria della presenza ipostatica del Verbo nella natura da Lui assunta.

Tale è il pensiero di S. Tommaso. Nella *Summa Teologica* l'Angelico insiste in modo particolare sulla necessaria presenza della visione beatifica in Cristo perché Egli potesse svolgere sulla terra la missione di Rivelatore del mistero di Dio che si comunica all'uomo per parteciparli la sua stessa vita divina. Nel *Commento alle Sentenze* l'Angelico afferma categoricamente che la visione beatifica a Cristo era dovuta *in forza dell'unione ipostatica*: « Ex hoc ipso quod anima Christi *erat Deo in persona coniuncta,* debebatur ei fruitionis unio et non per operationem aliquam ei facta debita » (19).

Perché l'unione ipostatica esigeva la visione beatifica in Cristo? S. Tommaso osserva che tale unione ha come termine immediato la Persona stessa del Verbo. Nella unione della natura umana al Verbo non può intervenire alcuna realtà che faccia da mezzo o da *trait-d'union,* perché la grazia di unione (o unione ipostatica) « è lo stesso essere personale che viene concesso gratuitamente all'umana natura nella Persona del Verbo, il quale è il termine dell'assunzione » (20).

(19) *In III Sent.* d. 18, q. 1, a. 4, q. 4 c.

(20) *S. Th.*, III, q. 6, a. 6.

L'unione ipostatica è la relazione più intima che Dio possa realizzare con la creatura nell'ordine dell'essere. Si tratta di una relazione ontologica di ordine sostanziale-ipostatico che costituisce la natura umana *proprietà* esclusiva del Figlio di Dio. Ciò è reso possibile dal fatto che la natura umana assunta viene attratta ad esistere in virtù della comunicazione dell'essere personale del Verbo nella Persona stessa del Verbo. E' il Verbo il soggetto che possiede la natura umana, perché Egli le comunica il suo stesso essere personale.

Ontologicamente, il Verbo con la sua natura umana è un tutto ipostatico, è una sola Persona, un *unum per se* nell'ordine stesso dell'essere (21). E' impossibile anche concepire una unione più intima e perfetta tra Dio e la creatura: « unitas personae divinae, in qua uniuntur duae naturae, est maxima » (22).

Ora, se nell'ordine dell'essere cioè dell'ipostasi, il Verbo e la natura umana da Lui assunta sono un solo ente *simpliciter*, ne consegue che tale struttura o costituzione di Cristo deve riflettersi nella sfera dinamica, cioè dell'agire, del conoscere. Quanto più una realtà è perfetta nell'ordine dell'essere, tanto più è conoscibile: « est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia sed secundum quod est in actu » (23). Altrove S. Tommaso afferma: « natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis » (24). *L'entità e la conoscibilità si identificano.*

Ora se noi consideriamo la natura umana di Cristo, ci è dato di osservare che, la sua anima umana, da una parte, è « forma » del corpo e sotto questo aspetto essa se lo costruisce come « suo corpo », come suo punto di inserimento nel mondo e nello stesso tempo ne dipende nelle condizioni esistenziali; dall'altra, in quanto spirito creato, è immagine di Dio, rivolta verso Dio e fatta per mettersi in contatto personale con Lui.

Nei meri uomini, questi due aspetti dell'anima razionale sono legati quanto al loro esercizio dalle condizioni di sviluppo del corpo.

---

(21) « Unumquodque, secundum quod dicitur ens, dicitur unum: quia unum et ens convertuntur » (*S. Th.*, III, q. 17, a. 2 sed contra). Ora « impossibile est quod unum aliquid habeat duo esse substantialia; *quia unum fundatur super ens.* Unde si sint plura esse secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum » (In III *Sent.* d. 6, q. 2, 2 c.).

(22) *S. Th.*, III, q. 2, a. 9.

(23) *S. Th.*, I, q. 14, a. 3c.

(24) *De Ver.*, q. 2, a. 2c.

In Cristo la condizione dell'anima umana è in parte *simile* e in parte *dissimile* a quella degli altri uomini. In quanto forma del corpo, l'anima di Cristo è soggetta alle condizioni di sviluppo del corpo e pertanto è perfettibile in modo parallelo con lo sviluppo del corpo stesso. In quanto però essa viene considerata nella sua condizione *esistenziale*, si deve assolutamente affermare che essa non dipende soltanto dal suo corpo e da Dio in quanto creatore, ma dipende nella sua *esistenza stessa dalla Persona stessa del Verbo*. Il Verbo, infatti, comunica la propria personalità o sussistenza alla sua anima razionale e a tutto il corpo di cui essa è forma per cui l'anima razionale gli appartiene totalmente, completamente nella linea stessa dell' essere. Poiché l'anima di Cristo si trova in questa condizione ontologica unica, ne segue che essa sfugge alle leggi di condizionamento da parte del corpo e pertanto non può dipendere, per quanto riguarda la conoscenza della Persona del Verbo, dallo sviluppo del corpo stesso. Essa ha in effetti un *sovrappiù* rispetto a tutte le altre anime; tale *sovrappiù* si traduce nella sfera conoscitiva per cui il Verbo mediante la sua anima razionale è in grado di conoscersi in quanto Verbo incarnato, suppositante, personalizzante non solo l'anima razionale ma anche il corpo di cui essa è forma.

Posta davanti a Dio-Verbo in una situazione sussistenziale unica, di suprema attualizzazione, l'anima di Cristo si trova per ciò stesso sommamente attualizzata anche nella sua attività conoscitiva. Immune dal divenire, dalla dipendenza nell'ordine della sussistenza, l'anima di Cristo è anche immune dal condizionamento e dal divenire nell'ordine della conoscenza della Persona del Verbo. L'anima di Cristo nella sua sommità o apice si trova in immediato e diretto contatto con la Persona del Verbo ed è, di conseguenza, beata e impeccabile. Pur essendo infinitamente distanti nell'ordine delle rispettive nature, il Verbo e l'anima da Lui assunta superano tale distanza nella linea dell'ipostasi, in quanto una è la ipostasi e della natura divina posseduta mediante la relazione di filiazione e della natura umana attuata dalla medesima relazione (25).

Abbiamo parlato della condizione esistenziale unica dell'anima di Cristo in relazione alla Persona del Verbo — senza negare che tale condizione abbracci anche il corpo di Cristo — perché il contatto conoscitivo immediato col Verbo avviene nell'apice o sommità dell'anima razionale. Solo in questa parte o settore l'anima di Cristo gode della visione o conoscenza di-

(25) J. MOUROU, *Le Mystère du temp*, Paris 1963, pagg. 110-112.

retta del Verbo. Ci troviamo nella zona del sovraconscio divinizzata dalla visione beatifica, esigita a sua volta dall'unione ipostatica. La coscienza umana di Gesù, « il cielo dell'anima di Gesù » (Maritain), è attualizzato al sommo grado per cui Gesù sa umanamente per scienza diretta *Chi Egli è: il Figlio di Dio fatto uomo.*

Questo punto di eternità della coscienza di Gesù s'inserisce nella zona « naturale » della sua coscienza umana; per questo motivo l'Io divino di Gesù è avvertito come *unico* soggetto ipostatico e della natura divina e della natura umana.

Alla perfettissima attuazione della natura assunta nell'ordine dell'essere, deve corrispondere una perfettissima attuazione della medesima nell'ordine del conoscere. Solo la visione beatifica è perfettissima attuazione dell'attività conoscitiva della natura assunta per cui il Verbo incarnato può conoscersi tale solo mediante la attività della sua natura umana elevata e informata dalla scienza della visione. Questa scienza scaturisce nell'anima di Cristo a motivo della sua appartenenza alla Persona divina del Verbo: « quanto aliquid receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia eius » (26). Pertanto « praeter scientiam divinam increatam, est in Cristo, secundum eius animam, *scientia beata,* qua *cognoscit Verbum et res in Verbo* » (27). In quanto l'anima di Cristo co-

---

(26) *S. Th.,* III, q. 7, a. 1.

(27) *S. Th.,* III, q. 9, a. 3c. Il P. PHILIPPE DE LA TRINITE nel suo eccellente studio: *A propos de la conscience du Christ: un faux problème théologique,* in *Ephemerides Carmeliticae,* 11 (1960) 1-52 criticava il modo di esprimersi di certi teologi moderni, i quali affermavano che « la coscienza umana di Cristo percepisce il Verbo come Persona della natura umana assunta » oppure che l'anima « pensando a se stessa scopre in sé l'Io del Verbo » ecc. Tuttavia non sottopose mai a critica l'espressione di S. Tommaso da noi sopra riportata, la quale attribuisce all'anima di Cristo, inondata dalla visione beatifica, la conoscenza del Verbo e delle cose nel Verbo. E' vero che è il tutto, cioè la persona che è, opera, agisce, ecc. e che pertanto conosce, è cosciente di sé mediante la sua attività. Tuttavia, si suole dire nel linguaggio comune che l'anima intende, che l'intelletto intende, che la volontà vuole, ecc. nel senso che l'anima è il principio elicitivo remoto, mentre l'intelletto e la volontà sono rispettivamente il principio elicitivo prossimo delle loro operazioni. Quando si afferma che l'anima è autocosciente o che l'intelletto è autocosciente si vuole affermare che l'anima e l'intelletto sono rispettivamente principio elicitivo remoto e prossimo della autocoscienza, e non già che l'anima è il supposito che è cosciente di sé. Anche S. Tommaso afferma che « l'anima conosce il Verbo »; con questo egli vuol dire che il Verbo si conosce mediante l'anima come principio elicitivo dell'autoconoscenza e autocoscienza: « Actiones sunt suppositorum et individuorum ... unde actio praesupponit hypostasim operantem » (*S. Th.,* III, q. 7, a. 13). « Etsi concedatur quod *homo* intelligat, nullo tamen modo conceditur nec de toto corpore nec de parte quod intelligat. Unde

nosce il Verbo mediante la scienza beata, abbiamo l'autoconoscenza umana del Verbo, il quale mediante la sua anima umana si conosce come il Soggetto o Persona dell'intera natura assunta. In quanto l'anima di Cristo conosce tutte le cose nel Verbo, abbiamo l'affermazione della estensione universale della sua scienza umana, che ha il suo fondamento ontologico nella unione ipostatica, costituente Cristo Capo di tutta la creazione.

Parafrasando il pensiero di S. Tommaso possiamo dire che la necessità della visione beatifica in Cristo si fonda sulla unione ipostatica, che è la presenza sostanziale-ipostatica della Persona del Verbo nella natura assunta. In base a questa ragione metafisica, che comporta l'armonia o proporzione tra l'ordine dell'essere e l'ordine dell'agire, del conoscere, si deve affermare che, per l'Angelico, la visione diretta della propria divinità da parte di Cristo non solo non è esclusa dalla sua coscienza umana, ma deve essere considerata non già come un aiuto esterno (necessario e conveniente) che correggerebbe o perfezionerebbe ciò che sarebbe deficiente nell'unione ipostatica, ma come un *elemento necessario* dell'organismo totale dell'unione ipostatica.

L'unione ipostatica implica nell'umanità assunta un elemento che la faccia conoscere: ora tale elemento è precisamente la visione beatifica, la quale è richiesta di necessità assoluta in Cristo perché Egli possa conoscersi quale *Figlio di Dio fatto uomo* e in conseguenza di ciò possa rivelarsi tale agli uomini obbligandoli sotto pena di eterna dannazione a credere in Lui quale loro Salvatore unico e definitivo.

La necessità della visione immediata del Verbo è ammessa chiaramente anche da K. Rahner, che la riconosce intrinsecamente ed essenzialmente fondata nell'unione ipostatica, la quale, essendo la realtà creata più perfetta (massimo grado di attuazione di una realtà creata), esige — in virtù del principio: *ens et verum convertuntur* — anche la piena attuazione nell' ordine conoscitivo. L'unione ipostatica deve essere una realtà autotrasparente, non può non essere avvertita coscienzialmente dal Verbo fatto carne (28). Non siamo però d'accordo con Rahner quando egli distingue la visione immediata da quella beatifica, la quale non potrebbe essere posseduta dall'anima di Cristo, perché in contrasto con la sua condizione Kenotica: Non

---

videtur quod hoc dicatur de *toto coniuncto* ratione partis, scilicet *animae*; sicut cum dicitur: homo est albus, hoc dicitur solum ratione corporis » (S. BONAVENTURA, II Sent., d. 25, p. 2, a, un. q. 6. concl. II, 622 b).

(28) Cf. K. RAHNER, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo*, in *Saggi di Cristologia e mariologia*, Roma, 1965, pp. 218-221.

possiamo parimenti accettare la tesi del Rahner, il quale riduce la visione o conoscenza immediata ad una conoscenza atematica-aprioristica-irriflessa, che si andrebbe evolvendo in modo tematico, categoriale, riflesso durante la vita terrestre di Cristo. La visione beatifica è una partecipazione perfetta della conoscenza propria di Dio in quanto Dio e pertanto non può essere una conoscenza atematica, irriflessa, inespressa, indeterminata, ma è e deve essere una conoscenza chiarissima, distintissima, pienamente riflessa di Dio uno e trino, autotrasparente al beato, ma nello stesso tempo sovracategoriale o sovraconcettuale, perché supera essenzialmente e assolutamente il modo di conoscere connaturale dell'uomo. La visione beatifica non è esprimibile mediante i concetti umani, perché è una conoscenza realizzata da Dio stesso mediante l'attuazione dell'intelletto umano da parte della sua stessa essenza posseduta in modo tri-personale. Se da una parte, S. Tommaso afferma che « la divina Essenza si unisce all'intelletto creato come oggetto conosciuto in atto, costituendo per mezzo di se stessa l'intelletto (creato) in atto di conoscere » (29); dall'altra, afferma che ciò che viene riconosciuto all'Essenza divina deve essere attribuito, *per sé et proprie*, alla Persona del Verbo, nel quale essa si trova tutta intera e si personifica come Realtà conosciuta. Infatti, la prima Persona divina « dice se stessa generando il suo Verbo » (30), ma dice anche mediante l'unico suo Verbo tutte e tre le Persone, perché il Figlio manifesta tutta la Trinità (31). Di conseguenza, tutte e tre le Persone sono *dette*, quindi, *espresse, conosciute nel Verbo*. Se questo è vero della divina Persona, deve valere anche per l'anima di Cristo e le anime dei beati, le quali vedono Dio-Trinità *in Verbo*.

Ora, cosa accade nella visione di tutto nel Verbo? « Nella visione del Verbo non viene impressa dal Verbo nell'anima alcuna similitudine per mezzo della quale esso sia veduto...; ma *il Verbo stesso si unisce all'anima mediante la sua essenza e così nella stessa essenza del Verbo sono viste le altre cose, perché l'essenza del Verbo svolge il ruolo della specie,* che viene prodotta nella vista da parte dello specchio » (32).

---

(29) *S. Th.*, I, q. 12, a. 2, ad 3.

(30) « Pater principaliter dicit se generando Verbum suum » (*De Ver.*, q. 4, a. 5).

(31) « Pater dicitur non sicut Verbum sed sicut res dicta per Verbum, et similiter Spiritus Sanctus, quia Filius manifestat totam Trinitatem, unde Pater dicit Verbo uno suo omnes tres personas » (*De Ver.*, q. 4, a. 2).

(32) In *III Sent.*, d. 14, q. 1, sol. IV, ad. 1.

Ora, a proposito dell'autocoscienza umana che il Verbo ha di se stesso nello stato di Incarnazione si deve dire che il Verbo, oltre a comunicare la propria divina personalità all'umanità assunta, comunica pure la sua essenza divina al suo umano intelletto « per seipsam faciens intellectum (il suo) in actu » (mediante una certa quale informazione nell'ordine della conoscenza) in modo da conoscersi per mezzo di esso e in quanto Verbo increato e in quanto Verbo incarnato.

« La visione della divina essenza è comunicata a tutti i beati secondo la partecipazione del lume derivato ad essi dal Verbo di Dio. Ora a questo Verbo di Dio si congiunge nel modo più vicino rispetto a qualsiasi altra creatura l'anima di Cristo, che è unita al Verbo in persona, di conseguenza, essa riceve, rispetto a qualsiasi altra creatura, in modo più abbondante l'influsso del lume nel quale Dio è veduto dallo stesso Verbo » (33). Dal lume derivante dallo stesso Verbo di Dio l'anima di Cristo conosce il medesimo ad essa ipostaticamente unito.

Secondo il pensiero di S. Tommaso, l'esistenza della visione beatifica in Cristo era assolutamente necessaria innanzitutto perché Egli si potesse conoscere quale *Figlio eterno di Dio fatto uomo*. Da questa autocoscienza di Cristo scaturiva per Lui anche la perfetta conoscenza di tutto il piano creativo-salvifico che in Lui ha il suo principio, il suo centro e il suo compimento. La funzione di Rivelatore definitivo del Padre sulla quale S. Tommaso insiste nella Somma Teologia non è la ragione formale della necessità della visione beatifica in Cristo, ma è la conseguenza necessaria dell'unione ipostatica. Gesù è il Rivelatore definitivo e perfetto del Padre in quanto *Parola eterna incarnata* (34). Il carattere unico della rivelazione di Gesù affonda la sua radice nel fatto che Egli solo vede il Padre, essendone il Figlio unico, naturale.

E' questo il pensiero esplicito di S. Tommaso nel Commento alle Sentenze e nei suoi Commenti ai Vangeli di S. Matteo e di S. Giovanni.

LUIGI JAMMARRONE

---

(33) *S. Th.*, III, q. 10, a. 4c.

(34) Cf. H. BARRÉ, *Trinité que j'adore*, Paris 1965, pp. 74-75.

LA PREGHIERA DEI SALMI IN S. AGOSTINO

(II parte)

Miseria e aspirazioni

Tra i salmi che Agostino, il grande ricercatore di Dio, predilige, e più alimentano la sua preghiera, in quanto chiarificano la dimensione cristiana della vita che talvolta perdiamo di vista se la Scrittura non ce la richiamasse (75), hanno un posto speciale i 15 Salmi graduali o delle ascensioni (76). Scandiscono il cammino di chi si stacca dal mondo e sale a Dio, non senza un costante e austero sforzo di purificazione e di impegno intenso, sostenuti dalla preghiera:

> « In questi cantici, fratelli, non ci si insegna altro se non ad ascendere. Ma dobbiamo ascendere col cuore, mediante sentimenti buoni, mediante la fede, la speranza e la carità, mediante il desiderio dell'eternità e della vita che non avrà fine » (*In ps.* 120, 3).

La ragione di questa preferenza è data dalla corrispondenza e dall'affinità con la vicenda autobiografica, narrata nelle *Confessioni* (9, 2, 2) e vista come un'ascesa dalla valle del pianto, in cui siamo, alla pace di Gerusalemme, cui aspiriamo e sospiriamo:

> « Noi ardiamo e ci rinnoviamo. Saliamo la salita del cuore, cantando il cantico dei gradini. Del tuo fuoco, del

---

(75) *In ps.* 125, 2: « Si era, dunque, prigionieri e si gemeva nella schiavitù: gemito che esperimentano anche coloro che hanno abbracciato la fede. Le cause del nostro asservimento non le ricordavamo più, ma venne la Scrittura a rammentarcele »; S. 21,6: « Io ti ho creato, ti dice il Signore, e io ti ho comprato. Prima che tu fossi io ti ho creato, ed essendoti venduto sotto il peccato, io ti ho ricomprato. Per dare la manumissione al tuo schiavo, tu spezzi la scrittura. Dio non spezzerà la tua scrittura. La tua scrittura è il Vangelo, dove è il sangue con cui sei stato comprato. Essa rimane, viene letta ogni giorno, sei avvertito della tua condizione, ti viene ricordato il tuo prezzo ».

(76) Cfr. *In ps.* 89, 10; 120, 1; 150, 1; 119, 1-2; 121, 2; 124, 1; 126, 1. 6.

tuo buon fuoco ardiamo e ci rinnoviamo, salendo verso la pace di Gerusalemme » (*ibi* 13, 9, 10).

Inoltre essi rivelano bene la situazione di profonda miseria da cui dobbiamo elevare la nostra voce al Signore (77). La prima e più grave miseria è la lontananza da Dio che è ovunque (78); ci troviamo immersi e oppressi anche quando non ne siamo consapevoli. Chi invece ne è cosciente, e questa coscienza è una grazia da impetrare dal Signore, è da ritenersi vero figlio (*In ps.* 122, 6).

> « Che ciascuno si renda conto di questa miseria e ne pianga. Piangendo così, meriterà che venga a bearlo colui che non ha voluto lasciarci sempre nella miseria » (*In ps.* 114, 4).

E' la miseria derivante dalla condizione mortale ereditata da Adamo: comporta « la fragilità della carne, il tormento del dolore, la miseria che ci ricopre, la morte che ci tiene avvinti, le tentazioni con le loro insidie. Tutte queste miserie portiamo nella nostra carne mortale » (*In ps.* 84, 7). La seria riflessione filosofica su se stessi, la dimensione religiosa della vita, il senso di Dio permettono di scoprire miseria e tribolazioni ovunque:

> « Sei circondato da ogni parte da tribolazioni, e non te ne accorgi? Forse che è una tribolazione da nulla tutta la nostra vita? se non fosse una tribolazione non sarebbe nemmeno un esilio; se invece è un esilio, o ami poco la patria ovvero sei nella tribolazione senza dubbio. Come infatti potrebbe non sentire la tribolazione uno che sa di non essere unito a ciò che desidera? Com'è allora che non ti sembra tribolazione un simile stato di cose? E' perché non ami. Ama la vita futura e vedrai come tutta la vita presente è una tribolazione » (*In ps.* 137, 12).

La miseria, afferma a proposito del prodigo, gioca tuttavia un ruolo positivo: stimola all'esame sincero della situazione

(77) Cfr. *In ps.* 41, 13-14, dove si parla dell'abisso di miseria e tribolazione.

(78) *In ps.* 83, 5: « C'è una tribolazione ignorata da non poca gente del mondo, da coloro, dico, che si ritengono fortunati mentre ancora sono pellegrini e lontani dal Signore... Sei lungi da Dio; e puoi essere felice? »; 99, 5: *Quanta ergo miseria est, longe esse ab eo qui ubique est?*

personale e accende il desiderio della casa paterna (*In ps.* 123, 9). E' una spina che non lascia tranquilli: il suo bruciore e la sua amarezza inquietano e fanno desiderare la dolcezza eterna (*In ps.* 137, 7), passando dall'amore terreno, che precipita e sommerge, all'amore santo che « eleva alle cose del cielo, infiamma per i beni eterni, desta l'anima a bramare le cose immutabili e immortali, solleva l'uomo dalle profondità dell'inferno alle sommità del cielo » (*In ps.* 121, 1).

Commentando il Salmo 129 (*De profundis*), sprona i fedeli a scuotersi e liberarsi dal torpore, dalla stanchezza, dalla rassegnazione, dall'indolenza che paralizzano (*In ps.* 55, 6) e rendono insensibili davanti alla profonda miseria che ci avvolge nelle sue spire e ci ghermisce nell'intimo. L'uomo, « che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato e la prova che tu resisti ai superbi » (*Conf.* 1, 1, 1), quando avverte la profonda situazione di peccato (79), simile al latrare furioso e insistente di cani rabbiosi e randagi (*In ps.* 129, 2), scopre l'abisso in cui giace e, cominciando a pregare, si solleva (80):

> « Questo baratro è la nostra stessa vita mortale; e chiunque vi si sente immerso, grida, geme, sospira, finché non ne venga tratto fuori e raggiunga colui che risiede al di sopra degli abissi... L'anima fedele continuerà a gemere finché non raggiunga colui che lo ha creato e da lui venga liberata l'immagine divina che è l'uomo stesso, immagine che, trovandosi nell'abisso di questo mondo, ormai si è logorata per essere stata sbattuta dai

(79) *In ps.* 35, 10: « Chiama abisso la profondità dei peccati, ove ognuno precipita se disprezza Dio... Questo abisso, di non voler trovare l'iniquità e di odiarla, è proprio della malvagità; 122, 2-3: Chi è quest'uomo che grida (Angatur cor nostrum, et clamemus), il cristiano, il peccatore. Cosa vogliono? « che Dio non distolga da noi il suo volto, ma che lo distolga dai nostri peccati »; 138,7: « Vicenda iniziale fu il peccato che ci fece decadere; sorte conclusiva è la pena, per la quale ci troviamo nel presente stato di mortalità penosa e pericolosa. E volesse il cielo che sia questa la nostra condizione estrema! Lo sarà se noi, da questo stato di miseria, ci decidiamo a tornare sui nostri passi ».

(80) Cfr. *In ps.* 140, 14; 39, 3: « Colui al quale pare poco essere peccatore, e che non solo non confessa i suoi peccati, ma li difende, è in un abisso ben più profondo. Chi invece dal profondo ha gridato, già ha levato il capo dal fondo dell'abisso per gridare: è stato udito, è stato tratto fuori dall'abisso della miseria e dalla melma del fango. Ormai ha la fede, che non aveva; ha la speranza, senza la quale viveva; cammina in Cristo, lui che errava nel diavolo »; 126,4: chi si solleva s'incammina verso e dietro a Cristo, che è l'aspirazione di tutti: « Grande dono, miei fratelli! Grande grazia, grande promessa! Chi infatti non vorrebbe essere con Cristo là dove è Cristo? ».

continui marosi. Se a rinnovarla non interviene Dio che l'ha scolpita nell'uomo al momento della creazione, essa rimarrà per sempre nell'abisso » (*In ps.* 129, 1).

La vita stessa, cui siamo così tenacemente attaccati (81), è una ferita (82); nella sua brevità (83) è pur sempre una lunga e continua malattia: *longa aegritudo* (*S.* 87, 9). Anche quando si sta bene, e c'è la salute, non dimentichiamo di essere angustiati, deboli e infermi (84). Quaggiù tutto è incerto e insicuro: l'unica certezza è la morte (85). La scena, su cui recitiamo la nostra parte, è colma di tribolazioni e di amarezza e il pianto è più frequente del riso (86):

---

(81) *In Io.* 49, 2: « L'uomo destinato a morire si dà tanto da fare per evitare la morte, mentre non altrettanto si sforza di evitare il peccato l'uomo che pure è chiamato a vivere in eterno... Oh, se riuscissimo a spingere gli uomini, e noi stessi insieme con loro, ad amare la vita che dura in eterno almeno nella misura che gli uomini amano la vita che fugge!...

« Coloro che amano la vita terrena, che essi non possiedono né quando vogliono né finché vogliono, sono un continuo rimprovero per noi; e noi non ci rimproveriamo a vicenda per essere tanto pigri, tanto tiepidi nel procurarci la vita eterna, che avremo se vorremo e che non perderemo quando l'avremo »; *In ps.* 147, 3; S. 302, 6, 4-5; ep. 127, 2-3.

(82) *In ps.* 122, 6-7: et tota ista vita mortalis plaga nostra est... omnis ergo vita tua super terram, plagae tuae sunt.

(83) S. 17,7: vita humana tota brevis est; 125, 154,10,15.

(84) *In ps.* 122, 11: Et quando sani sumus, intelligamus quia infirmamur... Non est ista salus corporis sed infirmitas; 37,5: « Portiamo infatti un corpo mortale (che certamente non lo sarebbe), ricolmo di tentazioni, pieno di affanni, oppresso da dolori corporali, schiacciato dal bisogno, mutevole, debole anche quando è sano, perché non è mai completamente sano... lo stesso ricordo del sabato, non ancora posseduto, fa sì che io non possa ancora gioire, e debba riconoscere che né nella carne c'è la sanità, né lo posso dire, se paragono questa sanità a quella salute che avrò nella pace eterna, quando questo corpo corruttibile rivestirà l'incorruttibilità, e mi avvedo che, a paragone di quella salute, questa sanità, è malattia ».

(85) *In ps.* 38, 19: « Cosa c'è di sicuro in questa vita, se non la morte?... A qualunque cosa ti volga, tutto è incerto: solo la morte è certa... Sei nato: è certo che morirai; e nella stessa certezza della morte, è incerto il giorno della morte ». Cfr. S. 97, 2-3; Guelf. 12, 3 (MA I, p. 482): Nihil enim tam certum est homini quam mors... Natus est: necesse est moriatur, nemo inde evadet.

(86) *In ps.* 127, 15: Mimus est enim generis humani tota vita tentationis; 85, 6: Solus enim tu (Dio) es iucunditas: amaritudine plenus est mundus.

Quaggiù si moltiplicano gli affanni e le preoccupazioni: Multiplicatio ista egestatis est, non ubertatis (137, 8). Che i bambini nascano piangendo avrà pure un significato, afferma il vescovo: « Abbiamo tribolato assai, e anche l'operare il bene ora ci costa fatica. La vita umana nella fase presente è misera, piena d'affanni, di dolori, di pericoli, d'angustie e di tentazioni. Non lasciatevi incantare dalle gioie che possono darvi le cose terrene; osservate quanti motivi di pianto sono sparsi nelle vicende umane. Potrebbe ridere il bambino che nasce; ma perché cominciare la vita col pianto? Non conosce il riso: come fa a cono-

« Ascoltiamo la voce di questo percosso e facciamo sì che tali accenti siano anche nostri, anche quando tutto va bene. Chi infatti non s'accorge d'essere sotto i colpi del flagello quando è malato o carcerato o incatenato o quando l'assalgono i banditi? Certamente, quando i malvagi lo opprimono, egli s'accorge d'essere flagellato. E' invece segno di sentimento penetrante accorgersi d'essere sotto la sferza anche quando tutto va bene » (*In* ps. 122, 7).

Ma in questo abisso di miseria e di peccato, in questo mare agitato dove i pesci più piccoli sono divorati dai più grandi (*In ps.* 38, 11), in questa terra di morte, in questa regione di sofferenza in cui l'uomo invanamente cerca felicità e beni duraturi, sono fiorite la speranza e la vita (87), quando il figlio di Dio, divenuto figlio dell'uomo, ha preso su di sé la nostra debolezza e mortalità: ci ha sollevato e insegnato a pregare (88), ha dischiuso le porte dell'immortalità, ha ampliato gli orizzonti

---

scere il pianto? Il fatto stesso d'entrare in questa vita glielo insegna. E' prigioniero, e per questo piange e geme. Più tardi verrà la gioia » (125,10). S. Guelf. 12,2 (pp. 480-481): « Il paese in cui fiorisce la vita e la morte è un paese di sofferenze. Gli uomini cercano di essere felici nel paese della sofferenza. Gli uomini cercano l'eternità nel paese della morte ».

(87) *In ps.* 102, 23: « Tu sei uomo, ma per te anche il Verbo si è fatto uomo; tu sei carne, e proprio per te il Verbo si è fatto carne. Ogni carne è un'erba, eppure il Verbo si è fatto carne. Quanto grande è dunque la speranza di quest'erba dal momento che il Verbo si è fatto carne? Quel che rimane in eterno non ha disdegnato di assumere l'erba, perché più non disperasse di sé »; 103,4,4: « E' vero che il mondo di quaggiù è ancora battuto dai flutti delle tribolazioni ed ancora è turbato dalle tempeste e bufere delle tribolazioni e delle passioni: questa è tuttavia la strada per la quale si passa. Anche se il mare è minaccioso e ribolle per i flutti e scatena le bufere, questa è la strada per la quale si passa ed a noi è stato dato un legno per navigare... Bisogna vegliare dentro il legno: anche in mezzo alle acque ed ai flutti noi siamo al sicuro. Non dorma il Cristo, non dorma la fede!... Non temere pericoli, poiché a portarti è il legno che sostiene il mondo »; 121,5: « A che cosa dunque dovrai tenerti aggrappato? A ciò che Cristo è diventato per te... non smarrirti, non disperare. Colui che è volle diventare un uomo come sei tu... Se adesso tu ondeggi e per la mutabilità delle cose e l'instabilità della tua condizione mortale, in cui come uomo ti trovi, non puoi penetrare cosa sia l'Assoluto, ecco io scendo a te, perché tu non sei in grado di giungere a me »; 100,3; in Io 10,10.

(88) *In ps.* 129, 1: « Il Signore Gesù Cristo però non ha disdegnato di guardare all'abisso dove noi eravamo, ma si è degnato venire in questa nostra vita e ci ha promesso la remissione di tutti i peccati. Egli ha destato l'uomo dall'abisso: lo ha esortato a gridare, sebbene sceso alla più grande profondità e schiacciato dal peso dei peccati e gli ha assicurato che la sua voce, sebbene voce di peccatore, sarebbe giunta agli orecchi di Dio. Da dove infatti avrebbe dovuto gridare se non dall'abisso del male? ».

e ha dilatato i nostri desideri. Ascoltiamo da Agostino la parola di Dio, l'invito alla speranza e la sua invocazione fiduciosa:

> « Non disperare, o umana fragilità... se prima hai ascoltato ciò che sono in me stesso, ascolta ora ciò che sono per te. Questa eternità ci ha dunque chiamato e dall'eternità è balzato fuori il Verbo... O Verbo esistente prima dei tempi, per mezzo del quale furono fatti i tempi, eppure nato nel tempo perché sei tu la vita eterna che chiami gli uomini viventi nel tempo e li trasformi in eterni!
>
> ... Noi siamo la discendenza di Abramo: e sebbene spregevoli e miseri, impastati di cenere e terra, speriamo in lui. Noi non siamo che servi, eppure per noi il Signore nostro assunse la natura di servo; per noi mortali egli che era immortale volle morire, per noi egli volle mostrare un tale esempio di risurrezione. Dobbiamo dunque sperare che noi giungeremo a questi anni stabili e duraturi, nei quali non si formano i giorni secondo il volger del sole, ma ciò che è rimane com'è, in quanto questo soltanto veramente è » (*In ps.* 101, 2, 10 e 14).

La nuova luce, che rischiara le tenebre umane (89), illumina il cammino, allarga il cuore, dal pianto sgorga la gioia:

> « Finché dura la vita presente è notte; e come si è rischiarata questa notte? Con la discesa di Cristo. Cristo assunse una carne terrena e così illuminò la nostra notte... La notte mi si è trasformata in gaudio. Nostro gaudio è infatti Cristo, e notate come già al presente godiamo di lui. Le vostre grida, codesta vostra gioia da che cosa proviene se non dalla delizia del vostro cuore? E cos'è che vi dà tanta dolcezza, se non il sapere che

---

(89) Oltre ai passi citati alla n. 52, cfr. in ps. 143,11: Adhuc in nocte sumus, et ad prophetiae lucernam vigilamus, camminando alla luce della speranza (ibi) e della fede (87,13), alla luce delle Scritture (51,3; 96,3), sorretti e sostenuti dalla preghiera (87,13), che ci permette di respirare un po' in mezzo alle tentazioni delle realtà temporali e alle sollecitazioni dei piaceri illeciti (136,7). Il Signore non abbandona nessuno: si adegua ai sapienti e agli spirituali, raffigurati dal giorno, agli ignoranti e ai carnali, raffigurati dalla notte: « A te appartengono gli uomini spirituali; a te appartengono gli uomini carnali. Quelli illumini con l'immutabile sapienza e verità; questi consoli manifestandoti nella carne, come la luna che toglie alla notte la sua desolazione » (73,19). Cristo infine è il vero giorno (76, 4; 100, 13; 138, 14).

la vostra notte è diventata piena luce, che anche a voi è annunziata la buona novella di Cristo Signore? che egli vi ha cercati prima ancora che voi cercaste lui e vi ha trovati permettendo che anche voi a vostra volta trovaste lui? » (*In ps.* 138, 14).

Il continuo richiamo a Cristo, nostro fine (*In ps.* 54, 1), si collega alle realtà future che speriamo di ottenere con pienezza: alla sua luce si chiariscono il mistero dell'uomo che, sottomesso alla vanità, « vive sotto il sole ed ha qualcosa ben oltre il sole » (*In ps.* 38, 10), il desiderio di Dio e il suo fine che « è oltre il sole e non sotto il sole », dove si trovano le cose visibili. La fede, la speranza, la carità, il timore casto, la bontà, che non si vedono con gli occhi del corpo, danno consolazione e dolcezza al salmista che, « vivendo ormai oltre il sole perché la sua dimora è in cielo, geme per quelle cose che sono ancora per lui sotto il cielo; queste cose disprezza, si duole e arde per quelle che desidera » (*ibi*).

Preghiera di supplica e di domanda

E allora, originata dai salmi che infondono gioia, speranza e fiducia, sgorga incessante, con immutato e rinnovato fervore, la preghiera di supplica e di domanda, simile ai sospiri e ai gemiti di un povero uomo caduto in un pozzo maledetto (*ep.* 167, 2):

> « Chi pronuncia questa invocazione siamo anche noi e tale voce è anche la nostra voce. Finché dunque siamo qui in terra preghiamo Dio affinché non rimuova da noi la nostra preghiera né la sua misericordia: cioè, affinché con perseveranza egli abbia misericordia di noi. Molti infatti stentano a pregare; e, mentre all'inizio della loro conversione pregano con fervore, dopo pregano svogliatamente, poi con freddezza, e quindi con frequenti omissioni: quasi fossero sicuri! E' sveglio il nemico, e tu dormi?... Non cessiamo mai dunque di pregare. Quanto ha promesso di darci, anche se ci viene rinviato, non ci viene tolto. Sicuri della sua promessa, non cessiamo di pregare, sapendo che anche questo è suo dono » (*In ps.* 65, 24).

Se i mali presenti sono un continuo richiamo alla preghiera, che cesserà soltanto quando si esauriranno le tribolazioni

(90), i beni promessi, rinviati nel tempo e rimandati all'eternità, accentuano l'ardore della supplica e acuiscono il desiderio:

> « Ma affinché questa preghiera sia fervida e continua (la qual cosa quanto sia utile, nessuno, a quanto io penso, può spiegarlo a parole), i beni eterni ci sono rinviati, mentre si moltiplicano i mali temporali » (*In ps.* 87, 14).

All'origine di ogni petizione e richiesta vi è la convinzione, delineata dai salmi, che tutti, qualunque sia la situazione apparente, di floridezza e salute o di malattia e privazione, di libertà e potere o di schiavitù e disagio, siamo irrimediabilmente poveri (91). Scoprire questo stato di disagio, di indigenza radicale significa mettersi davanti a Dio con tutta umiltà, confessare la propria miseria, riconoscendo in lui il vero ed unico Ricco che sazia il desiderio del povero e libera dalle angustie. Siamo poveri ma abbiamo un Signore più ricco di tutti i re, più tenero e benevolo di tutte le madri, sempre pronto a donare e a donarsi a chi ricorre a lui con fiducia:

> « Il primo male è di amare se stessi, è di piacere a se stessi. Oh se invece spiacessero a sé e piacessero a Dio! Oh, se in mezzo alle difficoltà, a lui levassero il grido per essere liberati dalle loro angustie...
>
> Mendico è colui che nulla attribuisce a se stesso e tutto si attende dalla misericordia divina: ogni giorno egli grida davanti alla porta del Signore e bussa perché gli si apra e nudo e tremante domanda di essere

(90) *In ps.* 70, 1-6: « Fino a quando? mi chiedo. Per te finisce con la morte, ma per la Chiesa finirà solo alla fine del mondo. Perciò, quest'unico uomo, l'unità di Cristo, grida con tali parole... Dunque, sino alla fine del mondo ci sarà, sulla terra, quest'uomo che a gran voce supplica d'essere liberato dai suoi peccati e dalla legge delle membra che si oppone alla legge dello spirito ». Cfr. 37, 14; 60, 7; 101, 1, 3; 106, 12; 137, 12; 140, 4: Si finita est tribulatio, finitus est clamor.

(91) *In ps.* 83, 3: « Allora il Signore diviene, come dice la Scrittura, il rifugio del povero. Che vuol dire: Per il povero? Per il derelitto, per colui che è privo di sostanze, che non ha appoggi né altro su cui riporre la propria fiducia quaggiù. A tali poveri Dio si avvicina... Poiché Dio non bada alla condizione economica ma alla volontà. Ecco dunque questi poveri, spogli di ogni risorsa mondana: sebbene possano nuotare tra gli agi, sono persuasi della fugacità di ogni terrena cosa. Sospirando verso Dio e non trovando in questo mondo nulla che li diletti e li trattenga, posti in mezzo a molteplici angustie e prove, come in altrettanti torchi, stillano vino e olio. E che cosa sono questi liquidi se non i buoni desideri? A costoro infatti non resta da desiderare altro che Dio ». Cfr. 101,1,1.3; 106,14; 121,11; 122,11; 85 passim; S. 14.

vestito, volgendo gli occhi a terra e battendosi il petto» (*In ps.* 106, 14).

Chi si svuota di sé nella preghiera, apre il proprio cuore che geme, soffre e piange (92), facendo spazio al Signore (93), l'unico e supremo bene da chiedere nella preghiera (94). Più di ogni cosa che pure ci viene da lui, senza dimenticare che il dono ricevuto e benevolmente accolto vale sempre di più della cosa in sé, poiché rivela la presenza del donatore, dobbiamo chiedere Dio stesso, con purezza di cuore, in modo disinteressato e gratuito (95). Pregare vuol dire invocare e cercare Dio in quanto Dio: non i suoi doni ma il datore dei doni!

Tra i numerosissimi testi che illustrano questo concetto, ne proponiamo due particolarmente significativi. Commentando il versetto 8 del Sl 53 (Spontaneamente sacrificherò a te), indaga, non senza aver prima chiarito i diversi atteggiamenti dell'orante e del tifoso, il senso dell'avverbio *voluntarie*:

«Perché dice spontaneamente? Perché gratuitamente amo colui che lodo. Lodo Dio e mi allieto nella stessa

(92) *In ps.* 26, 2, 14: Gemamus modo, oremus modo. Gemitus non est nisi miserorum, oratio non est nisi indigentium. Transiet oratio, succedet laudatio; transiet fletus, succedet gaudium; 38,6; 41,2; 68,2,18: Pauper esto: dolor de te clamet, non fastidium; 85, 11: Nullus ergo christianus dicat esse diem in quo non sit tribulatus... Cui peregrinatio dulcis est, non amat patriam; si dulcis est patria, amara est peregrinatio; si amara peregrinatio, tota die tribulatio (nel S. 111, 2 afferma che è cristiano chi in casa sua e nella sua patria si sente pellegrino); 93,6: et peregrinatio nostra gemit; gemit autem, si scimus quia peregrinamur; nam odit valde patriam, qui putat sibi bene esse cum peregrinatur; 121, 13: ego in hac vita et in hac terra, ego pauper, peregrinus et gemens, nondum perfruens pace tua, et praedicans pacem tuam.

(93) *In ps.* 131, 6: et facimus locum Domino.

(94) Cfr. n. 24; *In ps.* 33, 2, 8-9; 41, 13; 49, 14; 134, 11; 144, 22.

(95) Cfr. n. precedente; *In ps.* 26, 1, 8: non enim vile aliquid, sed vultum tuum, Domine, requiram, ut gratis te diligam, quia pretiosius aliquid non invenio; 26,2,16: vultum tuum Domine requiram... Magnifice, nihil dici divinius potest. Sentiunt hoc qui vere amant... quidquid mihi praeter illum est, dulce non est; quidquid mihi vult dare Dominus meus, auferat totum, et se mihi det; 33, 2, 9: Aliud est aliquid inquirere a Domino, aliud ipsum Dominum inquirere... Ergo noli aliquid a Domino extra quaerere, sed ipsum Dominum quaere, et exaudiet te; 118, 11, 6: Omnis autem a nobis circumciditur avaritia, si gratis colatur Deus... Si ergo cor non habemus inclinatum in avaritiam, Deum non colimus nisi propter Deum, ut sui cultus ipse sit merces; 120, 3: veri fedeli sono coloro che non si gloriano delle cose terrene, ma «fanno assegnamento più sull'Autore dei doni ricevuti che non sulle cose ricevute in dono; e, quanto alle cose in se stesse, vi vedono un tratto della sua misericordia che viene a consolarli: per cui non si appagano dei doni per non precipitare lontano dal Donatore». Cfr. anche in Io. 25, 10; 26, 4-5; S. 19, 5; 158, 7.

lode. Mi rallegro lodandolo; non arrossisco, per averlo lodato... [come magari succede a qualche tifoso deluso dai suoi "idoli"!]. E' con un atto della volontà che lo si loda; come lo si ama in virtù della carità. Sia dunque amato e lodato gratuitamente. Che significa gratuitamente? Significa amarlo e lodarlo per se stesso, non per qualcosa di estraneo a lui. Se lodi Dio affinché ti dia qualcos'altro, non ami più Dio gratuitamente... Egli sa quando dare e a chi dare, quando togliere e a chi togliere. Quanto a te, chiedi nel tempo ciò che ti giova nel futuro: chiedi ciò che ti sia d'aiuto per l'eternità. Ma lui amalo gratuitamente: perché da lui non puoi avere niente di meglio che lui stesso... E' questo, o fratelli, ciò che anche voi dovete realizzare nel vostro animo. Innalzate i vostri cuori. Acuite lo sguardo del vostro spirito e imparate ad amare gratuitamente Dio e a disprezzare il mondo presente. Imparate ad offrire spontaneamente il sacrificio della lode» (*In ps.* 53, 10-11).

L'altro testo dell'*enarratio in ps.* 85, il cui contenuto denso e nobile è tutto sulla preghiera umile ed ininterrotta, pone l' accento sul modo e il significato di invocare Dio, il quale è misericordioso con coloro che lo invocano in spirito e verità, mentre di altri è scritto « che non hanno invocato Dio » (Sl 52, 6):

« Invocano ma non Dio. Tu invochi ciò che ami; invochi ciò che chiami a te; invochi tutto ciò che vuoi venga a te. Se tu, pertanto, invochi Dio perché venga a te il denaro o una eredità o una dignità terrena, tu invochi queste cose che vuoi vengano a te. Quanto a Dio, lo consideri un mezzo per conseguire le tue voglie, non colui che esaudisce i tuoi desideri, e lo dirai buono se ti accorderà quello che tu vuoi... Che cosa dovrai chiedere? Ciò che ti ha insegnato il Signore, il maestro celeste. Invoca Dio in quanto è Dio, ama Dio in quanto è Dio. Non c'è nulla di meglio di Lui! Desidera lui e a lui anela!... Se dunque vuoi amare Dio amalo con tutte le tue viscere e con casti sospiri. Sii innamorato di lui, ardi per lui, anela a colui del quale non troverai niente di più gioioso, niente di più eccellente, niente di più lieto, niente di più duraturo. Che cosa infatti potrà durare più di ciò che è eterno? E non aver paura che, a un dato momento, se ne vada da te colui per il quale tu non vai perduto. Se dunque tu invochi Dio in quanto

Dio, sta' sicuro, sei esaudito! Appartieni a coloro di cui parla questo salmo: Molto misericordioso con tutti coloro che ti invocano » (*ibi* 8).

Preghiera e desiderio

Solo Dio appaga i desideri più profondi e intimi dell'uomo. Il desiderio è l'essenza della vita cristiana: « La vita del buon cristiano è tutta un santo desiderio » (*in ep.* Io. 4, 6); di una vita illuminata e sostenuta dalla speranza, senza la quale non si vive, che dà senso e contenuto alle fatiche umane anche nella prospettiva della vita futura:

> « Cantiamo al Signore nella nostra vita. La nostra vita, ora, è speranza; la nostra vita, poi, sarà eternità: la vita della vita mortale è speranza di vita immortale » (*In ps.* 103, 4, 17).

La speranza ha il potere di introdurci, in modo reale non illusorio, in quella vita futura di cui già assaporiamo e pregustiamo la gioia: è anticipazione di gioia vera e piena, come dice ai suoi fedeli commentando il versetto 11 del Sl 63 (il giusto gioirà nel Signore):

> « Allora grande e perfetta sarà la gioia, allora pienezza di gaudio, dove non ci allatta più la speranza ma ci nutre il possesso. E tuttavia anche fin d'ora, prima che arrivi per noi il possesso, prima che arriviamo al possesso, godiamo nel Signore. Perché non è piccola la gioia che ci viene dalla speranza, a cui poi seguirà il possesso. Del resto anche nelle cose temporali, con una gioia non del Signore, ma del secolo, molti amano certe cose, ma le cose che amano ancora non le hanno raggiunte. Ma l'ardore corre sul filo della speranza, anche se non se ne ha ancora il possesso... [A differenza delle cose umane, in cui talora il desiderio è superiore al loro intrinseco valore e si svalutano allorché sono possedute, Dio non è così]. Dio però non si ama sperato e poi svilisce posseduto. Per quanto la mente umana possa immaginare grande il bene che è Dio non ci arriva, rimane molto al di sotto e, per forza di cose, il conseguimento è assai più di quanto si poteva immaginare col pensiero. Così ameremo molto di più quando

lo vedremo, se avremo saputo amarlo anche prima di vederlo. Ora perciò amiamo nella speranza. Perciò il giusto gioisce nel Signore, e, dato che non è ancora nella visione, aggiunge subito: e riporrà in lui la sua speranza » (*S.* 21, 1).

Nell'attesa della realtà piena e definitiva, il desiderio è così importante e fondamentale da costituire l'anima e la vita stessa della preghiera:

« Sia il tuo desiderio dinanzi a lui e il Padre che vede nel segreto lo esaudirà. Il tuo desiderio è la tua preghiera; se continuo è il desiderio, continua è la preghiera ... c'è una preghiera interiore che non conosce interruzione ed è il desiderio. Qualunque cosa tu faccia, se desideri quel sabato, non smetti mai di pregare. Se non vuoi interrompere la preghiera, non cessar mai di desiderare. Il tuo desiderio continuo sarà la tua continua voce. Tacerai se cesserai di amare ... Il gelo della carità è il silenzio del cuore; l'ardore della carità è il grido del cuore. Se sempre permane la carità tu sempre gridi; se sempre gridi, sempre desideri; e se desideri, ti ricordi della pace » (*In ps.* 37, 14).

Senza di esso è inconcepibile e assurda la preghiera; il desiderio, eliminando il mutismo del cuore, fa cantare:

« Camminiamo, dunque, e cantiamo per animarci nel desiderio. Chi desidera, infatti, anche se tace con la lingua, canta con il cuore; chi invece non desidera, anche se ferisce con le sue grida le orecchie degli uomini, è muto dinanzi a Dio » (*In ps.* 86, 1).

Il desiderio rivela inoltre la tensione costante di tutto l'uomo verso Dio, cui aspirano i buoni che gemono nella regione dei morti e camminano verso la regione dei viventi (*In ps.* 85, 24), senza attaccarsi a questa terra ma a colui che ha fatto il cielo e la terra:

« Lo amano, ma non sono ancora con lui. Da qui il loro desiderio: il quale, se non viene subito soddisfatto, è perché si accresca e si accresca per poter contenere quanto desidera. Non sarà infatti piccola cosa quella che Dio darà a chi nutre tali desideri, né scarso deve essere l'allenamento di chi vuole rendersi capace di ac-

cogliere un bene così grande. Dio non ci darà una cosa creata ma se stesso, creatore di tutte le cose. Allenati dunque per accogliere Dio! Desidera a lungo il bene che avrai da possedere per sempre » (*In ps.* 83, 3).

Si potrebbero elencare altri testi ma tutti, a parte la diversità delle parole, esprimono gli stessi concetti. Nei salmi Agostino scopre una vera e propria ascetica del desiderio o da incrementare attraverso l'esercizio e la pazienza (96) o da suscitare nel cuore, in modo da bramare il desiderio stesso (*In ps.* 118, 8, 3-4), amarlo e pregare perché si dilati e acuisca (97):

> « Se amiamo ciò che non vediamo, quanto dovremo amarlo allorché lo vedremo! Cresca dunque sempre il nostro desiderio! Se siamo cristiani lo siamo soltanto in ordine alla vita eterna. Nessun cristiano riponga la sua speranza nei beni presenti; nessuno, per il fatto di essere cristiano, si riprometta la felicità in questo mondo » (*In ps.* 91, 1).

Quanto più diminuiscono le speranze e i desideri mondani tanto più acquistano vigore quelli superiori e santi:

> « Ciò che desideri non lo vedi ancora ma desiderando ti dilati cosicché potrai essere riempito quando arriverai alla visione... con l'attesa Dio allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti... In questo consiste la nostra vita: esercitarci col desiderio. Saremo tanto più vivificati da questo desiderio santo, quanto più allontaneremo i nostri desideri dall'amore del mondo. Già l'abbiamo detto più volte: il recipiente da riempire deve essere svuotato. Tu devi essere riempito di

(96) In ep. Io 4, 7: Ipsa patientia exercet desiderium.

(97) *In ps.* 39, 3: Extenditur enim animus desiderio rei concupitae, non laetitia consecutae; 118,20,2: « Il rinvio mira a rendere più dolce la gioia dilazionata; o forse si tratta di una impressione della persona che nutre il desiderio, alla quale, come a ogni innamorato, è lungo il tempo dell'attesa, anche quando al soccorritore sembra breve »; 118, 32, 5 (il costante desiderio di Cristo da parte dei giusti dell'antico patto, della Chiesa « perché venisse a lei nascendo dal grembo di Maria... perché torni dalla destra del Padre »); 127, 16 (desiderio di pace); 136,22: Sed suspirate in aeternam Ierusalem; quo praecedit spes vestra, sequitur vita vestra: ibi erimus cum Christo... Si vultis armati esse contra tentationes in saeculo, crescat et roboretur desiderium Ierusalem aeternae in cordibus vestris.

> bene: liberati dunque dal male... per poter accogliere Dio: dilatiamoci col desiderio di lui, cosicché ci possa riempire quando verrà. Saremo simili infatti a lui, perché lo vedremo così com'è» (*In ep. Io.* 4, 6).

Desiderio e preghiera sono tra loro direttamente proporzionali: l'uno stimola la preghiera e l'altra accentua il desiderio che nasce e si sviluppa dall'amore. E così la preghiera, che si nutre di desiderio, diventa incontro d'amore e si traduce in ricerca costante di Dio e del suo volto. Tra i numerosi testi agostiniani, sparsi in varie opere (98), ne proponiamo uno denso di contenuto che analizza il comportamento misterioso e i sentimenti profondi di chi ama ed è presente all'amato. Il lungo brano non si può non citare interamente tanto è bello e ardente: vi si sente il cuore di Agostino vibrante di fede, speranza e amore per il suo Dio!

> «Cercate sempre il suo volto... ma se egli viene sempre cercato, quando sarà trovato? o forse qui si dice sempre, nel senso che per tutta la vita che si vive quaggiù, fin dal tempo in cui abbiamo compreso che dobbiamo far questo, egli deve essere cercato anche quando è stato trovato? Nessun dubbio che la fede già l'ha trovato, ma è pur vero che la speranza ancora lo cerca. La carità poi, se l'ha certo trovato per mezzo della fede, cerca però di possederlo per mezzo della visione nella quale sarà finalmente trovato in maniera da soddisfare il nostro desiderio e da escludere ogni ulteriore ricerca...
>
> O forse pur quando l'avremo visto faccia a faccia qual egli è, dovremo ancora continuare a ricercarlo e cercarlo senza fine, perché senza fine dovremo amarlo? Invero anche ad una persona presente diciamo: Non ti cerco, volendo dire: non ti amo. Ed è per questo che l'amato viene cercato anche se è presente, mentre egli stesso è sollecitato da un moto costante di carità a non rendersi assente. Quindi se uno ama un altro, anche quando lo vede, vuol sempre, senza provarne fastidio, che lui sia presente, cioè cerca sempre che lui sia presente. E' chiaro dunque che cercare sempre il suo volto non significa che in questa ricerca, in cui si esprime l'amore, il ritrovamento rappresenti la fine, ma piutto-

(98) *In ps.* 26, 1, 8. 2, 16; 84, 9; In Io 63, 1; S. 21, 2; ep. 130, 8, 17; De Trinitate 9, 1, 1; 15, 2, 2.

sto che nella misura in cui aumenta l'amore, aumenta la ricerca della persona amata » (*In ps.* 104, 3).

Il desiderio e la preghiera che geme sono il sintomo più evidente della solitudine interiore da scoprire e della povertà spirituale da colmare:

> « Esaudisci, o Signore, la mia voce. Ora gemiamo, ora preghiamo! Il gemito è dei miseri, la preghiera è dei bisognosi. Passerà la preghiera e succederà la lode; passerà il pianto e succederà la gioia. Frattanto dunque, mentre siamo nei giorni della prova, non abbia sosta la nostra preghiera a Dio, al quale rivolgiamo quell'unica richiesta; e non cessiamo di ripetere tale richiesta, finché non perveniamo al suo compimento grazie al suo dono e alla sua guida. Esaudisci, Signore, la mia voce... Quell'unica cosa richiede, tanto a lungo pregando, piangendo, gemendo: solo una cosa chiede. Ha fatto tacere ogni desiderio, è rimasta solo quell'unica cosa che chiede » (*In ps.* 26, 2, 14).

Siamo sperduti, affamati e assetati nel deserto del mondo (99). In questo deserto infuocato dal sole, arido e sabbioso come la terra d'Oriente e d'Africa, ricordate dal salmista e da Agostino, tutti bruciano di sete ma pochi sono veramente assetati di colui che disseta:

> « Ci sono infatti alcuni che hanno sete, ma non di Dio. Chiunque vuole ottenere qualcosa, brucia dal desiderio; tale desiderio è la sete dell'anima. E vedete quanti desideri vi sono nel cuore degli uomini... Tutti gli

---

(99) *In ps.* 33, 2, 15: Egent ergo illi divites, egent; et, quod est gravius, pane egent [quello di cui parla Gesù nel Vangelo!]; 35, 14: Impetus erit misericordiae Dei, ad irrigandos et inebriandos qui modo ponunt spem sub umbraculo alarum eius. Voluptas illa quae est? Quasi torrens inebrians sitientes. Modo ergo qui sitit, spem ponat; qui sitit, habeat spem, inebriatus habebit rem; antequam habeat rem, sitiat in spe; 64, 8: Ista sunt bona domus Dei [giustizia]; his te para satiari. Sed ut inde satieris, cum perveneris, hoc te oportet esurire et sitire, cum peregrinaris: hoc siti, hoc esuri, quia ipsa erunt bona Dei; 103,3,3; 105,15; 142,11: Sitire tibi possum, me irrigare non possum; 147,20: ex desiderio clamastis, clamor vester de siti fuit, non de saturitate; 21: Transit fames et sitis iustitiae, succedit saturitas; 22: Ecce in terra laboramus fessi, languidi, pigri, frigidi; quando levaremur ad adipem frumenti satiantem, nisi mitteret verbum suum terrae, qua gravabamur; terrae, qua impediebamur a reditu? Misit verbum suum, non deseruit etiam in eremo, pluit manna de caelo; 148, 10: Ut cogites te in regione esse deserti, et in peregrinatione vitae; et amarescat tibi vita praesens, ut futuram desideras.

uomini ardono dal desiderio; ma quanto è difficile trovare uno che dica: Di te ha avuto sete l'anima mia! La gente ha sete del mondo e non si accorge di essere nel deserto dell'Idumea. Noi almeno diciamo: Ha avuto sete di te l'anima mia. Diciamolo tutti, poiché, nella concordia di Cristo, tutti siamo una sola anima: un'anima assetata nel deserto di Idumea » (*In ps.* 62, 5).

Chi ha sete autentica di Dio, sete acuita dalle acque salmastre del mondo, si eleva e ne pregusta, per ora nella speranza, la presenza e l'amore misericordioso « che inebria gli assetati come un torrente. Chi ora dunque ha sete, fondi la sua speranza; chi ha sete abbia la speranza e, inebriato, avrà la realtà; ma prima di avere la realtà sia assetato nella speranza » (*In ps.* 35, 14).

Esilio e pellegrinaggio

Finché la realtà non c'è ancora, ognuno deve sentirsi pellegrino, esiliato da quella patria da cui il peccato ci ha esclusi. Ci troviamo non solo in un deserto ma in un paese straniero; siamo ancora prigionieri di Babilonia, « nella confusione del mondo presente », mentre sospiriamo Gerusalemme, la città della pace, « con un affetto profondo del cuore, con un desiderio religioso della città eterna » (*In ps.* 136, 2). Per questo il cristiano è afflitto e sospira:

> « Di che cosa deve rattristarsi il cuore del cristiano? Di non poter ancora vivere insieme con Cristo. Di che cosa deve rattristarsi il cuore del cristiano? Di dover ancora essere pellegrino, mentre desidera ardentemente la patria » (*In ps.* 122, 2).

Solo chi crede di star bene quaggiù non aspira alla patria, non geme e non fa risuonare il grido dell'anima verso Dio e la pace di Gerusalemme (100), che bisogna amare ardentemente,

---

(100) *In ps.* 83, 5: « Se pertanto senti vive le molestie di questo mondo, anche se sei felice, è segno che hai compreso di essere nel torchio... C'è infatti una tribolazione ignorata da non poca gente del mondo, da coloro, dico, che si ritengono fortunati mentre ancora sono pellegrini e lontani dal Signore... Sei lungi da Dio; e puoi essere felice? Tuttavia ce ne sono di quelli che ritengono di sentirsi bene quaggiù. Al contrario però, altri ce ne sono che, per quanto sia loro dato di avere a profusione ricchezze e piaceri... per il fatto di essere

come il salmista: questi ne parla con un entusiasmo indescrivibile in terra (*In ps.* 121, 5), dove geme da povero e pellegrino in attesa della pace che il nome Gerusalemme comporta; anche il vescovo africano non vorrebbe mai smettere di tessere le lodi di questa città cui è incamminato nell'amore, con sentimenti e atteggiamenti che non sono opera dell'uomo ma doni dello Spirito:

> «Ascoltiamo come venga cantata quella città ed eleviamo il cuore a lei. Lo Spirito di Dio ce la elogia con molta enfasi e ce ne infonde l'amore, affinché sospiriamo per lei, gemiamo durante il nostro pellegrinaggio e desideriamo di giungervi. Amiamola dunque, poiché amare è camminare» (*In ps.* 147, 6).

Chi ama cammina, non si ferma né si attarda, arde e vive di desiderio, di amore e speranza, e corre verso la patria. Non può essere inattivo l'amore, deve per forza spingere all'azione: eleva verso il cielo, discopre i beni eterni, sollecita l'anima alle cose immutabili e immortali; in breve innalza l'uomo dalle profondità degli abissi alle vette del cielo (101).

Il desiderio fa gemere ma garantisce l'arrivo alla meta: più aumentano la tristezza e le difficoltà presenti più ardente diventa il desiderio dell'assetato. Le divisioni, le risse, le lotte turbolente che qui ci angustiano fanno bramare la pace: quaggiù non è e non sarà mai né piena né sicura. Eppure il solo nome (102) ci rallegra e rasserena:

> «Voi avete acclamato poco fa non appena era stata

---

lontani dal Signore, si trovano in una condizione di miseria. Con occhio penetrante hanno scoperto la tribolazione e il travaglio e hanno invocato il nome del Signore»; 126,12: Qui desiderio sacculi plenus est, non est quo intret quod illi praedicaverunt [la predicazione degli apostoli]. Funde quod portas, et capax fiere ad id quod non habes.

(101) *In ps.* 121, 1: «Eleva alle cose del cielo, infiamma per i beni eterni, desta l'anima a bramare le cose immutabili e immortali, solleva l'uomo dalle profondità dell'inferno alle sommità del cielo»; 31, 2, 5: Ipsa dilectio vacare non potest... Da mihi vacantem amorem et nihil operantem... Purga ergo amorem tuum... quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num vobis dicitur: Nihil ametis? Absit. Pigri, mortui, detestandi, miseri eritis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis videte. Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. Cupiditas refrenetur, caritas excitetur.

(102) De civ. Dei 19,11: «è un bene così grande che, anche nelle cose terrene e mortali, non si può udire niente di più gradito, niente si desidera più ardentemente, niente di meglio si può trovare».

nominata la pace; è stato il desiderio a farvi acclamare. Il vostro grido è stato il grido di chi è assetato, non di chi è sazio » (*In ps.* 147, 20).

Sulla base dei Salmi Agostino vuole stimolare questa sete, accendere l'amore, servendosi della parola di Dio e comunicando i propri sentimenti più intimi. Dio è un arciere che colpisce e trapassa i cuori (103), per mezzo dei suoi predicatori:

> « Ma dai cuori così trafitti dal dardo della parola di Dio si sviluppa l'amore, non ne risulta la morte. Il Signore sa bene scagliare frecce che suscitano l'amore e nessuno le scaglia meglio di colui che colpisce con la parola (di Dio). Anzi costui colpisce il cuore dell'amante e lo aiuta ad amare. Lo colpisce per renderlo innamorato. Scagliamo dunque frecce tutte le volte che parliamo » (*In ps.* 119, 5).

E di cosa parla con tanta insistenza e passione da contagiare gli ascoltatori se non della pace di Gerusalemme, di questa patria bellissima, stupenda e meravigliosa (*In ps.* 119, 6)?

> « Vivremo in una città: quando ne parlo non finire mai, o fratelli, soprattutto quando aumentano gli scandali. Chi non desidererà quella città da cui gli amici non si allontanano e dove non entrano nemici? dove non c'è alcun tentatore, nessun sedizioso, nessuno che semini discordie fra il popolo di Dio, nessuno che tormenti la Chiesa perché asservito dal diavolo... Ci sarà allora tra i figli di Dio una pace perfetta. Essi si ameranno tutti scambievolmente, riscontrandosi tutti ripieni di Dio, il quale sarà tutto in tutti. Avremo una visione comune: Dio... sarà lui la nostra pace piena e perfetta... Su dunque, o fratelli! Volete che sia vostra questa pace di cui parla il Signore? Rivolgete a lui il vostro cuore: non a me, o a un altro o a qualsiasi uomo... Il nostro

---

(103) *In ps.* 37, 5: Solemus tamen et verba Dei sagittas accipere... Verba Dei tamquam sagittae excitant amorem, non dolorem. An quia et ipse amor non potest esse sine dolore? Quidquid enim amamus et non habemus, necesse est ut doleamus... Possumus itaque etiam sic infixas sagittas accipere, id est, verba tua infixa sunt cordi meo, et ex ipsis verbis tuis factum est ut recordarer sabbatum. Cfr. Confess. 9, 2, 3: Sagittaveras tu cor nostrum caritate tua, et restabamus verba tua transfixa visceribus; 10, 6, 8: Percussisti cor meum verbo tuo.

gaudio, la nostra pace, il nostro riposo, la fine di ogni nostra miseria è solo Dio » (*In ps.* 84, 10).

Le piccole gioie che incontriamo sul nostro cammino se da un lato ci stimolano alla gioia vera (*S.* 21, 2), dall'altro ci fanno temere perché spesso sono illusorie e fallaci:

> « Non ci sia cristiano che possa dire che c'è giorno in cui non soffra... Perché? perché, finché siamo esuli nel corpo, siamo esuli dal Signore... E se uno trova dolce l'esilio non ama la patria; mentre se è dolce la patria, è amaro l'esilio; e se l'esilio è amaro, ogni giorno è sofferenza ».
>
> Chi preferisce i beni e le gioie della terra « non ha ancora cominciato ad amare Dio, non ha ancora cominciato a sospirare come un esule. Dio ce ne guardi! Lungi da noi tutto ciò che seduce; lungi da noi le false lusinghe e tutto quello che ogni giorno ci dice all'orecchio: Dov'è il tuo Dio? Effondiamo sopra di noi la nostra anima; confessiamo nel pianto, gemiamo nella confessione, sospiriamo nella miseria. Tutto quanto abbiamo, al di fuori del nostro Dio, non è dolce. Non sappiamo che fare delle cose che Dio ci dà, se non ci dà se stesso che ci ha dato tutto » (*In ps.* 85, 11).

Non esiste richiesta migliore e più completa, in quanto racchiude ogni desiderio, che domandare a Dio di donarci il Cristo, che è misericordia (104) e salvezza, delizia e pace, pane e sostegno, bellezza indefettibile e luce senza tramonto. Della bellissima invocazione agostiniana a Dio, che meriterebbe di essere riportata totalmente, citiamo solo il brano riguardante la salvezza iniziale, già realizzata, e la salvezza perfetta, riservata alla fine dei tempi e sempre invocata:

> « Mostraci, o Signore, la tua misericordia e donaci la tua salvezza. Donaci il tuo Cristo; poiché in lui è la tua misericordia. Diciamogli dunque anche noi: Donaci il tuo Cristo! E' vero che già ce l'ha dato, il suo Cristo; tuttavia diciamogli ancora: Donaci il tuo Cristo! Gli diciamo infatti: Dacci oggi il nostro pane quotidiano. Chi

(104) *In ps.* 58, 2, 11: il salmista, « ricolmo di beni di Dio, altro non trova, per definire il suo Dio, che l'appellativo: Misericordia mia. O nome sotto cui nessuno deve disperare! ».

è il nostro pane quotidiano, se non colui che disse: Io sono il pane vivo disceso dal cielo? Diciamogli: Donaci il tuo Cristo! Dio infatti ce l'ha donato come uomo, ha da esserci donato come Dio » (*In ps.* 84, 9).

Quaggiù ogni gioia è sempre accompagnata da lacrime e sospiri, che sono però il seme della gioia. Seminiamo nel pianto, mieteremo nella gioia, là dove non vi sarà più pianto (105). Si tratta di felicità insidiata, è vero, ma garantita: le lacrime sincere assicurano che la preghiera, fatta più di gemiti e di sospiri che di parole (106), sarà esaudita. Solo chi piange sarà infatti consolato, partecipe della beatitudine promessa da Cristo (107):

> « Chi non piange in questa vita tribolata, se lo stesso neonato incomincia a vivere nel pianto?... La vita presente infatti è tale che, anche quando si gode, devi temere che essa ti inganni. Quando qui si piange, prega

(105) *In ps.* 6,11: « Sono soliti parlare così coloro che gioiscono; come se non bastasse loro proclamare una volta sola la propria gioia. Questo è il frutto di quel gemito nel quale ci si affatica, di quelle lacrime con cui si lava il letto e si irriga il giaciglio; perché miete nella gioia chi semina nelle lacrime, e beati sono coloro che piangono, perché saranno consolati »; 83, 8; 84, 10; 85, 11; 118, 1, 3; 125, 13: « Le opere buone, finché siamo in questo mondo, si compiono con sforzo e tra le angustie, ma non stancatevi. Seminate fra le lacrime, raccoglierete nella gioia... Non rimandatele a più tardi, fratelli miei. Seminate d'inverno; seminate le opere buone anche quando vi tocca piangere, poiché chi semina fra le lacrime mieterà nella gioia. Son coloro che spargono la propria semente, cioè la buona volontà e le opere buone »; 126, 8: « Adesso la Chiesa geme per causa loro, mentre li partorisce; nella resurrezione dei morti invece apparirà in piena luce la fecondità della Chiesa, e finiranno il dolore e il gemito »; S. 31.

(106) Cfr. ep. 130, 10, 20 e 11, 21; Confess. 10, 2, 2: Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu.

(107) *In ps.* 85, 24: « Questa è la regione dei morti. Scompare la regione dei morti, viene la regione dei viventi. Nella regione dei morti c'è la fatica, il dolore, la paura, la sofferenza, la tentazione, il gemito, il sospiro. Qui ci sono i felici all'apparenza e gli infelici nella realtà; perché falsa è quaggiù la felicità, mentre vera è la miseria. Chi pertanto riconosce di essere ora nella vera miseria, sarà poi nella vera felicità. E tuttavia ora che sei misero, ascolta il Signore che dice: Beati coloro che piangono! Sì, veramente, beati quelli che piangono! Niente è tanto affine alla miseria come il pianto; nulla è tanto lontano e contrario alla miseria quanto la beatitudine; eppure tu parli di piangenti e li chiami beati... Ma perché sono beati? Per ciò che sperano. Perché invece piangono? Per ciò che sono attualmente. Infatti piangono in questa vita mortale, nelle tribolazioni della vita presente, nel loro esilio; ma, siccome riconoscono di essere in tali miserie e ne gemono, per questo sono beati »; 114, 4; 125, 10; 147, 22-23; cfr. i testi della n. precedente.

per esserne liberato. Passa infatti la tribolazione ma subito ne arriva un'altra. Gli uomini ridono, gli uomini piangono. E' deplorevole che gli uomini ridano ». Tutti piangono, chi per un motivo, chi per un altro. « Il giusto invece piange su coloro che piangono e su coloro che ridono... piange in ogni caso e più di tutti...

Il salmo (sta commentando 125, 6: torneranno nell' allegrezza portando i loro covoni) vuol sottolineare le preghiere dei santi, le preghiere dei pellegrini, le preghiere di coloro che soffrono mentre sono ancora in vita, le preghiere di chi ama e geme e sospira la patria eterna, finché non siano saziati coloro che adesso si trovano nell'afflizione... Non desidera la patria il pellegrino che non versa lacrime... Qual giusto non versa di queste lacrime? Chi non le versa non si dispiace di essere pellegrino » (*S.* 31, 4-5).

A questa patria, da cui ci sono pervenute le lettere amorose di Dio (108), e i salmi, i canti di amore — *amatoria patriae vestrae* (*In ps.* 66, 6) — che con nostalgia eleviamo al Signore per sostenerci e rinnovarci nel pellegrinaggio (109), e in cui ci ha già preceduti il nostro Capo, tende nella speranza e nel desiderio il Corpo intero, la Chiesa ed ogni cristiano che si riconosce membro di questo corpo non tanto a parole ma a fatti: « Imparate, fratelli miei, ripete continuamente il pastore sollecito e premuroso, imparate ad essere del numero dei pochi. Vivete bene, camminate per la via di Dio » (*S.* 31, 5). L'essenziale è essere membra dell'unico Povero, Cristo, che geme quaggiù sino alla fine dei tempi, come ci ricorda il salmista:

> « Io sono povero e afflitto. E' tutto intero il suo corpo che dice queste parole. Il corpo di Cristo in questa terra è povero e sofferente. Siano pur ricchi i cristiani; è un fatto che, se sono cristiani, sono poveri. A paragone delle ricchezze celesti nelle quali sperano, stimano sabbia ogni ricchezza terrena » (*In ps.* 68, 2, 14).

(108) *In ps.* 64, 2; 73, 5; 90, 2, 1; 118, 5, 1; 119, 6; 127, 9; 131, 21; 144, 17; 149, 5.

(109) *In ps.* 32, 11, s. 1, 8: Non pertinet novum canticum ad homines veteres; non illud discunt nisi homines novi, renovati per gratiam ex vetustate, et pertinentes iam ad Testamentum Novum, quod est regnum caelorum. Ei suspirat omnis amor noster, et cantat canticum novum. Cantet canticum novum, non lingua, sed vita; 66,6: ambulate in via, cantate ambulantes... canticum novum cantate; nemo ibi vetera cantet: cantate amatoria patriae vestrae; nemo vetera. Via nova, viator novus, canticum novum; 97,1; 99,4; S. 33,1; 34,1.6; 256,3.

Preghiera di lode e ringraziamento

Dai Salmi noi attingiamo speranza e pregustiamo la gioia: ci offrono infatti una visione luminosa delle vicende umane, rivelandoci il senso profondo e sacro della vita (110). Gli avvenimenti descritti dai salmi storici ci parlano in continuazione della fedeltà di Dio che non abbandona coloro che ricorrono a lui e non delude le loro aspettative. Le infedeltà dell'uomo non impediscono né ostacolano il provvidenziale progetto di salvezza di chi è, per definizione, bontà e misericordia e si preoccupa di ogni creatura ed è, instancabilmente, sempre all'opera (la liturgia ce lo rammenta invocandolo, nel sabato della quinta settimana quaresimale, con queste parole: O Dio, che operi sempre per la nostra salvezza!). Il Cristo profetizzato, e ormai incarnatosi nella storia, è la dimostrazione concreta e manifesta della fedeltà divina, è la nostra sicura garanzia: da questa certezza si sprigiona la preghiera, di cui il canto è l'espressione gioiosa e vitale, di lode, di benedizione, di ringraziamento. La preghiera di lode — proclamata dal canto degli angeli: ti lodiamo, ti benediciamo, ti glorifichiamo, ti rendiamo grazie per la tua gloria immensa! — precede ogni supplica e domanda, come ci ha insegnato Gesù. Commentando il Sl 104, il primo dei salmi alleluiatici o di lode: Confessate il Signore ed invocate il suo nome, collega questo versetto alla preghiera del Signore, notando che si tratta, sulla base del testo di Mt. 11, 25, di confessione o proclamazione di lode:

> « E dopo aver premesso la lode si è soliti far seguire l'invocazione, con la quale l'orante presenta i suoi desideri. Per tale ragione la preghiera stessa del Signore contiene al principio una lode brevissima, espressa dalle parole: Padre nostro che sei nei cieli. Solo in seguito sono enumerate le varie richieste...
>
> Certamente egli esaudisce chi lo invoca, perché gli rende lode; e vede chi gli rende lode, perché ne apprezza l'amore » (*In ps.* 104, 1).

Non diversamente si sono comportati i santi, specialmente i martiri, che, nelle difficoltà e nelle prove, si affidarono e confidarono in Dio, lodando prima la sua giustizia e poi chiedendo i suoi doni: « Prima, anche sotto i suoi flagelli, lo lodarono e così lo esperimentarono pronto a nutrirli » (*In ps.* 144, 21).

---

(110) Cfr. *In ps.* 91, 3, 5; 96, 19; 103, 4, 17; 119, 9.

Una quindicina di anni fa, in una miscellanea sulla preghiera a cura di un gruppo di specialisti, D. Cipriano Vagaggini pubblicò uno studio esauriente sulla teologia della lode nelle *enarrationes* (111), delineando e chiarendo, con rara competenza, i vari argomenti. Richiamare l'articolo del padre benedettino è un dovere per chi voglia proseguire nell'indagine e approfondire il problema. Senza particolari pretese cercheremo di mettere in luce alcune caratteristiche agostiniane.

All'origine di ogni preghiera di lode vi sono atteggiamenti e sentimenti di stupore e meraviglia (112), di contemplazione e di adorazione nei riguardi di Dio e delle sue opere, che vanno dal creato all'uomo (113), dall'uomo a Cristo, il fine di tutto. A lui deve volgersi tutta la nostra intenzione e tendere il nostro progresso: « In lui raggiungiamo la perfezione, perché siamo le membra di lui che è il capo » (*In ps.* 54, 1). Anzi il Cristo è l'espressione massima della lode divina, afferma a proposito del versetto 14 del Sl 70: aggiungerò lodi a tutte le tue lodi. Dopo aver elencato i vari motivi di lode, richiama la risurrezione del Salvatore e vi vede la glorificazione dell'umanità esaltata nell'eternità:

> « Dunque, la lode che si aggiunge sta nella risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo. E se comprenderemo bene queste parole del salmo, scopriamo in esso la voce di lui: una lode che supera tutte quelle passate » (*In ps.* 70, 1, 15).

Altrove, a proposito della distinzione tra verità divina e falsità umana, così si esprime sulla lode vera proclamata da Dio:

> « Dio infatti è verace, mentre ogni uomo è menzognero; nessuno può essere verace se non colui in cui parla Dio. Ora la lode più alta è quella del Figlio uni-

(111) La teologia della lode secondo S. Agostino, in *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione monastica,* Roma 1964, pp. 399-467. Si tratta di un ottimo articolo, con citazioni appropriate e puntuali, eccetto la n. 101: è l'ep. 140,44 e non *In ps.* 140.

(112) *In ps.* 118, 31, 3: Paterna ergo iudicia laudentur et in flagello, si promissa diligantur in praemio; 65,24: Ergo non deficiamus in oratione. Ille quod concessurus est, etsi differt, non aufert; securi de pollicitatione ipsius non deficiamus orando; et hoc ex beneficio ipsius est.

(113) Confess. 1, 1, 1: Et laudare te vult homo... et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet.

genito di Dio, per cui viene appunto esaltato, secondo la sua propria natura, come figlio unigenito di Dio » (*In ps.* 108, 2).

La preghiera laudatoria deve accompagnare tutta l'esistenza cristiana: scandisce i momenti gioiosi: « gridino di gioia: sono stati liberati! » (*In ps.* 123, 13); non vien meno nei momenti di prova e di dolore. E' sempre la mano divina a dirigerci, sia che calzi un guanto di velluto, di crine o di ferro:

> « Sia quando siamo nelle tribolazioni e nelle angustie, sia quando ci rallegriamo ed esultiamo, dobbiamo lodare Dio; perché egli mediante le tribolazioni ci forma, come attraverso la gioia ci consola. La lode di Dio non deve mai allontanarsi dal cuore e dalla bocca del cristiano, il quale, anziché lodare il Signore nelle prosperità e maledirlo nelle avversità, si comporterà come ordina un altro salmo: Benedirò il Signore in ogni tempo, la sua lode sarà sempre sulla mia bocca (33, 1). Nella gioia riconosci il padre che accarezza; nella sofferenza riconosci il padre che corregge. Sia che accarezzi, sia che corregga, egli educa colui al quale prepara l'eredità » (*In ps.* 54, 2).

Per questi motivi nulla ci allieta maggiormente e più salutarmente della lode di Dio: è l'azione più nobile e degna dell'uomo (114), inteso come individuo e come totalità, dall'inizio al termine di ogni vicenda, dalla caduta in Adamo alla rinascita e glorificazione in Cristo:

> « La lode di Dio infatti è la cosa che più salutarmente vale a rallegrarci. Nulla regge al suo confronto, e anche se noi al principio ce ne estraniammo, è ad

(114) *In ps.* 44, 9: summum hominis opus non esse, nisi Deum laudare; 72, 34: Quamdiu ergo nondum adhaesisti (Deo), ibi pone spem. Fluctuas; praemitte ad terram ancoram. Nondum haeres per praesentiam; inhaere per spem. Ponere in Deo spem meam. Et quid hic agens, ponens in Deo spem tuam? Quod erit negotium tuum, nisi ut laudes quem diligis, et facias tecum coamatores eius?; 134,1: Hortatur nos psalmus, hortatur nos Propheta, hortatur nos Spiritus Dei, hortatur postremo nos ipse Dominus, ut laudemus Dominum. Non enim laudibus nostris ille crescit, sed nos. Deus nec melior fit, si laudaveris, nec deterior, si vituperaveris; sed tu laudando bonum, melior eris, vituperando, deterior... Sed quoniam nobis expedit laudare Dominum, misericorditer iubet ut laudemus eum, non arroganter; 148,1: Meditatio praesentis vitae nostrae in laude Dei esse debet.

essa che come a nostro fine torniamo. Per cui sia sempre Alleluia » (*In ps.* 117, 23).

Tramite l'uomo la lode acquista un valore cosmico, universale (115): ci uniamo non solo al coro incessante degli angeli e dei beati, facendo nostra la loro lode, come ci ricorda la costituzione conciliare sulla liturgia (SC, 83), ma, fatti voce di ogni creatura (preghiera eucaristica IV), prestiamo anche la nostra voce al creato, che stimola e eccita a lodare, senza fermarsi in esso:

> « Tu, mirando la creatura e trovandola bella, in essa lodi Dio... Tu interroghi la creatura ed essa ti risponde e dalla sua risposta, come da una confessione fatta dalla creatura, tu, santo di Dio, prendi lo spunto per benedire Dio e annunziare la sua potenza » (*In ps.* 144, 13-14).
>
> « Noi, alla vista di tali creature, ci eleviamo a pensare al Creatore, che le ha fatte e alla vista delle cose create nasce in noi la lode a Dio; e quando attraverso la considerazione delle creature noi lodiamo Dio, son le creature stesse che nel loro insieme lo lodano » (*In ps.* 148, 3).

Quaggiù la lode inizia sempre dall'accusa dei peccati (116): c'è infatti confessione di lode e di pentimento (117). Lassù è solo di lode, piena, maestosa e perfetta, senza timore e turba-

---

(115) Cfr. *In ps.* 144, 6-8. 13-14.

(116) *In ps.* 146, 14: Si vis a via fidei perduci ad possessionem speciei, incipe in confessione. Te prius accusa; te accusato, Deum lauda; cfr. in ep. Io. 1, 6 (confessione dei peccati e carità).

(117) Basta aprire le Confessioni per rendersi conto di questa verità che ritorna con frequenza anche nelle enarrationes: 66,6: « Lo stesso canto è confessione: è riconoscimento dei tuoi peccati e della potenza di Dio. Confessa la tua colpevolezza, confessa la grazia di Dio! Accusa te stesso, glorifica lui! »; 94,4: « Nella sacra Scrittura di confessione si parla in due sensi. C'è la confessione di chi loda e la confessione di chi geme. La confessione di chi loda è un onore tributato a colui cui è indirizzata la lode; la confessione di chi geme è un atto di pentimento da parte di chi accusa se stesso. Ci si confessa, pertanto, o lodando Dio o accusando noi stessi; e non c'è cosa più eccellente che possa compiere la lingua »; 75,14: « La confessione ci unisce a Cristo... Il primo pensiero riguarda la confessione e l'abbandono della vita passata; ma, se ti dimenticherai da quali peccati sei stato liberato, certo non rendi grazie al tuo liberatore e neppure celebri feste al tuo Dio »; 99,16; 104,1; 105,2; 110,2; 117,1-2; 141,19; 144,13.

mento (118): «vedremo e ameremo, ameremo e loderemo» (*De Civ. Dei* 22, 30, 5). E' una lode così prorompente e gioiosa che ha solo dei pallidi riflessi nelle festività terrene; il paragone non regge assolutamente:

> «nella casa del Signore eterna è la festa. Non vi si celebra una festa che passa. Il festoso coro degli angeli è eterno; il volto di Dio presente dona una letizia che mai viene meno. Questo giorno non ha né inizio né fine. Da quella eterna e perpetua festa risuona un non so che di canoro e di dolce alle orecchie del cuore; purché non sia disturbato dai rumori del mondo. Il suono di quella festa accarezza le orecchie di chi cammina nella tenda e osserva i miracoli di Dio nella redenzione dei fedeli, e rapisce il cervo alle fonti delle acque» (*In ps.* 41, 9).

Il richiamo musicale, avvertito da Agostino in modo ineffabile e momentaneo (119), serve per ricordare che nel regno dei cieli la lode scoppierà in tutta la sua pienezza come da un'orchestra grandiosa che accompagna e sostiene il canto, in cui strumenti e suoni diversi si armonizzano perfettamente tra loro (120):

> «I santi saranno diversi gli uni dagli altri, ma tutti saranno in armonia, non in disaccordo: saranno cioè tutti d'un unico sentire, non di diversi sentimenti. Si avrà così un soavissimo concerto, risultante di numerosi suoni diversi ma non contrastanti tra loro» (*In ps.* 150, 7).

In terra e in cielo non diverso è il filo conduttore della lode: è espressione di amore, come dice della vita eterna in

---

(118) Cfr. 83, 8; 84, 10; 85, 11. 24; 86, 9; 99, 17; 119, 6; 141, 19; 147, 3.

(119) *In ps.* 41, 9 (citato nel testo) e 10: «camminando spinti dal desiderio, siamo giunti talvolta a questo suono e ci siamo sforzati di sentire qualcosa di ciò che proviene da quella casa di Dio... [il cervo anelante alle fonti "e guidato dalla giocondità dell'intimo e intelligibile suono", è ancora un uomo che geme e sospira]. Ecco, già da una certa interiore dolcezza siamo allietati, ecco abbiamo potuto scorgere qualcosa di immutabile con l'occhio della mente, anche se per un momento solo e di sfuggita».

(120) Cfr. *In ps.* 56, 16, dove si parla di salterio e di cetra che si armonizzano nell'unica e identica carne di Cristo e significano i miracoli (salterio) e la passione (cetra) di Cristo.

cui tutta ogni nostra attività consiste nella lode: « Lodare Dio: amarlo e lodarlo; lodarlo nell'amore e amarlo nella lode » (*In ps.* 147, 3). Anzi si può tranquillamente affermare che esiste lode vera solo dove si ama sinceramente (121):

> « Chi canta una lode non soltanto loda ma loda con letizia. Chi canta una lode, non soltanto canta ma canta colui che canta. Nella lode c'è la voce esultante di chi elogia, nel canto c'è l'affetto di colui che ama » (*In ps.* 72, 1).
>
> « Non gli tributeremo queste lodi con suoni di parole; sarà l'amore stesso che ci unirà a lui ad elevare un tal grido; anzi l'amore sarà esso stesso questo grido » (*In ps.* 117, 23).

Si tratta di una occupazione che non stanca e non affatica, poiché è proprio dell'amore alleggerire ed eliminare i pesi (122). Qui troviamo la risposta più vera alle difficoltà che riscontriamo nella preghiera, che è essenzialmente opera di amore. Agostino ci invita a scoprire il gusto e il piacere del pregare:

> « Riusciremo a trovare qualcosa che compiamo volontariamente e liberamente? Certo che la troveremo. Amare Dio e lodarlo. Agisci senza dubbio per libera

---

(121) Ep. 140, 18, 45-46; Quis autem veraciter laudat, nisi qui sinceriter amat?... Porro pietas cultus Dei est, nec colitur ille nisi amando. Summa igitur et vera sapientia est in praecepto illo primo: Diliges Dominum Deum tuum... [e dopo aver parlato del timore, che scompare quando arriva la carità, continua] Ergo: qui timetis Dominum, laudate eum; ut Deum non serviliter sed libere colatis, eum amare discite quem timetis, et poteritis laudare quot amatis.

Una lode così sincera è sempre fonte di gioia, come avviene nella città eterna, adombrata nell'enarratio *In ps.* 86,9: habitatio nostra, iucunditas sola erit. Peribit labor et gemitus; transeunt orationes, succedunt laudationes... ibi totum negotium nostrum non erit, nisi laudare Deum, et frui Deo... nos paremus gaudere ad Deum, laudare Deum... Laudemus et modo Dominum, quantum possumus, mixtis gemitibus, quia laudando eum desideramus eum, et nondum tenemus; cum tenuerimus, subtrahetur omnis gemitus, et remanebit sola et pura et aeterna laudatio.

(122) E' un'idea cara ad Agostino espressa in numerosi sermoni e in opere ascetiche: in Io. 48, 1: qui amat non laborat. Omnis enim labor non amantibus grave est; in ep. Io. 10,8: facit eumdem laborem prope nullum et levem ipsa caritas; S. 340,1: ubi maior est amor, minor est labor; 161,11: Virginibus maior amor imposuit maius onus; De bono vid. 21, 26: Nam in eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur. Cfr. in Io. 82, 3; *S.* 70, 2; Mai 126, 12-13 (MA I, 366-367).

> volontà quando a tributare la lode ti spinge l'amore, quando lo fai non per una necessità ma perché ti piace» (*In ps.* 134, 11).

Ciò che il cibo è per la vita del corpo, la lode è per la vita dello spirito: alimentano la vita e irrobustiscono l'organismo: più lodi, più diventi forte (*In ps.* 99, 17) e più assapori la gioia e la felicità (*In ps.* 110, 9).

La motivazione della lode è duplice: si loda Dio perché si ama e anche per crescere nell'amore santo e salvifico: « Si loda il Signore per amarlo; che cosa, infatti, si può amare in modo più salutare? » (*In ps.* 77, 6).

Lode e amore, intimamente uniti, progrediscono e decrescono insieme. Il motivo tanto ricorrente si può riassumere nel principio che uno cessa di lodare se cessa di amare. Tre brevi testi chiariscono questa affermazione, collegando l'attività presente con la futura:

> « La lode e l'amore di Dio non ci sazieranno mai completamente. Se ti stancassi d'amare, verresti meno anche nella lode; ma se è vero che l'amore sarà eterno, poiché la bellezza di lui sarà inesauribile, allora (non temere!) nulla ti impedirà di lodare per sempre colui che per sempre potrai amare... E' questa la vita che dobbiamo sospirare » (*In ps.* 83, 8).
>
> « Solo se si raffreddasse il nostro amore, potrebbe cessare anche la nostra attività... Questa sarà la nostra occupazione: lodare Dio. Amerai e loderai. Potrai smettere di lodare se potrai smettere di amare » (*In ps.* 85, 24).
>
> « Dovremo solo lodare colui che amiamo e che allora ci sarà dato anche di contemplare. Ora non lo vediamo, eppure lo desideriamo e lo amiamo; lassù lo ameremo vedendolo, e potremo non lodarlo? Tutt'altro! La nostra lode non avrà fine, come non avrà fine l'amore » (*In ps.* 141, 19).

L'unica differenza tra qui e lassù (*hic-ibi*), tra ora e allora (*nunc-tunc*), è data dal diverso timbro dell'amore: qui l'amore crede e spera, là l'amore contempla e gusta. Vagaggini, richiamandosi alla distinzione agostiniana dell'*amor esuriens* e dell' *amor fruens* (*S.* 255, 5), scrive che « quaggiù, quando cantiamo, canta il nostro amore sitibondo; solo lassù canterà il nostro

amore saziato » (123), senza però dimenticare che si tratta di una sazietà tutta particolare che « ti sazia e non ti sazia », nel senso che non stanca e non lascia nel bisogno (*In ps.* 85, 24).

Non si deve inoltre dimenticare che quaggiù la lode è sempre in prospettiva del cielo: a quella dolce ed ineffabile sazietà non si arriva se non camminando nella via del Signore, attraverso la sincerità della fede, la saldezza della speranza, l'ardore della carità (*ibi*). E come è necessario esercitarsi e crescere nell'amore (com'è possibile amare se non amando?), così ci si allena a lodare e cantare:

> « A noi giova amare colui che lodiamo, in quanto, amando il bene, diventiamo noi stessi migliori... Comincia quindi adesso a lodare Dio se vuoi lodarlo in eterno. Chi non volesse lodarlo nel passaggio in questo mondo dovrà tacere quando giungerà il secolo del secolo... Loda dunque e benedici il Signore tuo Dio tutti i giorni di modo che, finita l'intera serie dei giorni e arrivato il giorno che non avrà fine, passi dalle molte lodi all' unica lode » (*In ps.* 144, 1, 2, 3).

Si spiega così l'insistenza, quasi eccessiva, del vescovo di Ippona presso i fedeli perché, ardenti di desideri celesti, dispongano il cuore alle ricchezze vere, gustino la preghiera di lode, trasformando la vita in un incessante canto di gioia:

> « Nella nostra vita dobbiamo pensare costantemente alla lode di Dio, poiché l'eterno giubilo della nostra vita futura sarà la lode di Dio, e nessuno può essere in grado di vivere la vita futura se al presente non vi si sarà allenato » (*In ps.* 148, 1).
>
> « A questa vita futura dobbiamo preparare il cuore: e chiunque prepara il cuore alla vita eterna disprezza la vita presente con tutto ciò che offre » (*In ps.* 147, 3).
>
> « Spogliatevi di quanto in voi è vecchio: avete conosciuto il cantico nuovo... lo apprendono solo gli uomini nuovi, rinnovati dalla vecchiaia per mezzo della grazia, che già appartengono al Nuovo Testamento, che è il regno dei cieli. Ad esso sospira tutto il nostro amore e canta il nuovo cantico » (*In ps.* 32, II, *s.* 1, 8).

---

(123) Art. cit., p. 411. Il sermone agostiniano recita così: « Ora canta l'amore che anela, poi canterà l'amore nella gioia » (l.c.).

A condizione che la voce della lode e del canto siano l'espressione sincera dell'intimo (124). La lode allora si prolunga nella vita: è tanto più perfetta e gradita quanto più è testimoniata dalla vita, nell'accordo armonioso e totale tra cuore, voce e azione (125). Questa lode vitale, cui si richiama con frequente coerenza Agostino, è significata da tutti quei salmi che parlano di strumenti musicali: salterio, decacordo, timpano, arpa, cetra... (126). La vita buona diventa una preghiera continua, intensa, instancabile:

> « Chi è capace di lodare Dio tutto il giorno? Ti suggerisco un mezzo, perché tu possa lodare Dio tutto il giorno, se lo vuoi. Qualunque cosa tu faccia, falla bene e avrai lodato Dio... Nella purezza delle tue opere disponiti a lodare Dio tutto il giorno » (*In ps.* 34, 2, 16).

Numerosi testi, che anticipano la tematica benedettina di *ora et labora,* insistono sul rapporto che lega vita e lode; intima è infatti l'unione tra il canto dei salmi e le opere buone:

> « Canta dunque salmi al nome di Dio... Il Salterio è una specie di strumento che ha le corde. Il nostro lavoro, ecco il nostro salterio. Chiunque con le sue mani compie opere buone, canta salmi a Dio; chiunque confessa Dio con la parola, canta a Dio. Canta con la bocca, salmeggia con le opere » (*In ps.* 91, 3).

Anzi la vita buona è la dimostrazione più genuina della sincerità della preghiera:

---

(124) *In ps.* 134, 11: « Dio cerca il cuore, scruta il cuore, nel tuo intimo ti è testimone e giudice, ti approva, ti aiuta e ti premia. Basta quindi che tu gli offra la volontà. Quando ti è possibile, glorificalo con le labbra, e questo ti gioverà a salvezza; ma se non puoi questo, credi a lui col cuore e ti varrà a conseguire la giustizia. Se col cuore loderai e benedirai, se di cuore offrirai vittime sante sull'altare della coscienza, ti si risponderà: Pace in terra agli uomini di buona volontà »; 137, 2: « Pongo nell'altare della tua confessione tutto il mio cuore, lo offro a te in olocausto di lode... La fiamma del tuo amore bruci tutto intero il mio cuore; nulla in me resti per me sicché io mi orienti verso me stesso, ma bruci tutto in te e tutto in te arda; tutto sia preso dal tuo amore come avvolto dalle fiamme sprigionatesi da te... Nel nostro intimo c'è dunque una bocca, dove o attraverso cui preghiamo. E se noi abbiamo preparato un ospizio o una dimora a Dio, là noi parliamo, là veniamo esauditi. Dio infatti non si trova lontano da ciascuno di noi, ma in lui noi viviamo, ci muoviamo ed esistiamo. Che ti separi da Dio non c'è altro ostacolo se non la colpa. Abbatti questo tramezzo che è il peccato e sarai in compagnia di colui che preghi ».

(125) *In ps.* 32, 11; s. 1, 8; 91, 3; 104, 2; 119, 9; 146, 1-2.

(126) *In ps.* 32, 11; s. 1, 5; 56, 16; 91, 3. 5; 150, 7.

> « Fratelli carissimi, non potrete dimostrare la vostra sincerità nel cantare, se non vi impegnate a fare quello che cantate... Cominciate a fare e fate attenzione a ciò che diciamo. Allora a ogni parola sgorgano lacrime, allora si canta il salmo e il cuore fa ciò che si canta nel salmo » (*In ps.* 119, 9).

Soprattutto nelle ultime *enarrationes* il richiamo alla vita come lode continua è persistente e serve da conforto a tutti coloro che, nell'intensa operosità dell'esistenza quotidiana, si dispiacciono di non poter dedicare spazio più ampio al raccoglimento. A costoro Agostino, proponendo la propria esperienza (127), fa notare che se le occupazioni quotidiane non permettono di lodare sempre il Signore col canto, l'orazione e la recita dei salmi, la testimonianza cristiana nel lavoro, nel divertimento, nel tempo libero, nel nutrimento, nel riposo, ovunque la vita ci porta, è vera e propria lode: chi vive bene loda il Signore, chi vive male lo bestemmia, anche quando passa il tempo in preghiera! Pregare insieme, comunitariamente, costituisce inoltre una reciproca esortazione a praticare ciò che leggiamo nei salmi:

> « Lodate con tutto voi stessi però: non solo la lingua e la nostra voce lodi Dio, ma anche la vostra coscienza, la vostra vita, le vostre azioni. Infatti ora, mentre siamo riuniti in chiesa, lodiamo; quando qualcuno ritorna a casa, quasi cessa di lodare. Non cessi di vivere bene e sempre lodi Dio. Tu cessi di lodare Dio quando ti allontani dalla giustizia e da ciò che gli è gradito; se invece non ti allontani dalla vita retta, tace la tua lingua, grida la tua vita e le orecchie di Dio stanno al tuo cuore... Perciò, fratelli, non fermatevi solo alle parole: quando lodate Dio, lodatelo totalmente: canti la voce, canti la vita, cantino le opere » (*In ps.* 148, 2).

---

(127) Agostino ha sentito, soprattutto agli inizi dell'attività sacerdotale, il contrasto tra aspirazione personale alla preghiera e al raccoglimento e servizio apostolico, tra vita interiore e contemplativa e attività esteriore. A livello personale ha superato le difficoltà con un'intensa e straordinaria laboriosità, sacrificando buona parte della notte, come testimonia il discepolo Possidio (Vita 9,1-2; 19,3; 24,11-12); a livello apostolico le ha risolte privilegiando, con carità genuina e dedizione assoluta, le necessità della Chiesa e dei fedeli e le esigenze del Vangelo, come ci narra egli stesso in due brani autobiografici (De opere monach. 29,37; S. 339,4; Frang. 2; MA I, 189-200).

Anche nell'enarratio *In ps.* 134,11 c'è una riflessione consolante e delicata: le buone intenzioni valgono ben più delle azioni che non riusciamo sempre a realizzare; della preghiera non si può dire: volevo pregare, ma non ho potuto. Ipsum voluisse laudasse est. Non enim verba a te quaerit Deus, sed cor.

Così facendo si giunge all'atteggiamento laudativo e ci si perfeziona nella lode, superando tribolazioni e gemiti, tentazioni e prove, sostenuti dalla speranza che non delude:

> « La lode di Dio sarà perfetta in noi quando saremo giunti alla città suprema, quando saremo divenuti simili agli angeli di Dio, quando da nessuna parte ci saranno delle necessità che vengano a sollecitarci, quando non sentiremo più i richiami della fame e della sete. Quando non ci fiaccherà il caldo né intirizzerà il freddo, quando non ci abbatterà la febbre o distruggerà la morte. Esercitiamoci a questa lode perfettissima con questa lode nelle opere buone » (*In ps.* 146, 2).

Preghiera di ringraziamento

Rimane infine da accennare alla preghiera di ringraziamento: l'invito pressante rivolto ai fedeli è personalmente rivissuto dal nostro vescovo che in ogni circostanza ringrazia e benedice Dio. Tutto, a imitazione del santo Giobbe, la figura che torna con particolare predilezione e simpatia nelle *enarrationes*, è grazia: gioie e dolori, correzioni e tribolazioni:

> « Ti capita qualcosa di avverso? Annunzia la salvezza del Signore. Le cose ti vanno bene? Annunzia la salvezza del Signore... Di', dunque, per tutto il giorno la lode di Dio: cioè nelle prosperità come nelle avversità » (*In ps.* 70, 1, 16).
>
> « Da questo ti apparirà manifesto come ogni giorno hai di che rallegrarti: il tuo Dio non ti abbandonerà anche se ti capitassero delle angustie. Guarda alle tribolazioni che si riversarono su quel sant'uomo di Giobbe... Lodalo dunque quando ti favorisce con doni e quando ti prova con flagelli: lodare chi ti flagella è una medicina per le tue ferite. Dice: Di giorno in giorno ti benedirò. Sì, fratelli, beneditelo ogni giorno; benedite Dio qualunque cosa vi accada » (*In ps.* 144, 4).

Egli non cessa mai di inculcare negli ascoltatori e lettori il sentimento della gratitudine e di imprimere nel cuore il diffuso proverbio popolare: non cade foglia che Dio non voglia! Dalla sua voce traspare una valida visione di fede, degna di essere ritenuta:

« Imparate a ringraziare Dio nella prosperità come nella tribolazione. Imparate ad avere nel cuore ciò che ogni uomo ha sulla lingua: Come Dio vuole » (*In ps.* 32, II, *s.* 1, 4).

Precedentemente abbiamo esaminato la sofferenza e la miserevole condizione umana: nel disegno di Dio Padre, di cui siamo assolutamente incapaci di spiegare e pensare quanto ci ami (*S.* 57, 13), hanno funzione medicinale non penale, sono prove non condanna (128). Ora è opportuno riflettere, seppure brevemente e di sfuggita, sui pericoli della prosperità e della fortuna. Agostino sente il dovere di mettere in guardia contro la falsa e aleatoria sicurezza del benessere che può arrivare ai livelli di sfacciata arroganza e di presuntuosa felicità: il vento favorevole gonfia spesso le vele alle brame più sfrenate. Occorre una grande forza d'animo per non lasciarsi travolgere (129):

« E' grande virtù lottare con la felicità, senza lasciarsi sedurre, né corrompere, né sovvertire. Gran virtù si richiede per resistere alla prosperità: è gran fortuna non lasciarsi vincere dalla buona sorte » (*S.* 76, 9).

Nella vita bisogna temere maggiormente la bonaccia della tempesta, più la calma che il vento delle tribolazioni (*In ps.* 41, 16). E' un fatto che molti, preoccupati piuttosto delle con-

(128) *In ps.* 21, 2, 5: In quibus autem habitat Deus, utique in tribulatione meliores fiunt, tramquam aurum probati... Novit quid agat qui nos fecit, novit et reficere nos. Bonus est structor qui aedificavit domum; et si aliquid ibi ceciderit, novit resarcire; 30, 1, 20: Etiam eos quos emendas, multum amas; 49, 24: Odisti disciplinam. Quando parco, cantas et laudas; quando castigo, murmuras; quasi quando parco, sim Deus tuus; et quando castigo, non sim Deus tuus. Ego quos amo, arguo et castigo; 59,7; 85,9 (Dio è medico); 102,20: Iam saeviat quantum vult, pater est. Sed flagellavit nos et afflixit nos, et contrivit nos: pater est. Fili, si ploras, sub patre plora; noli cum indignatione, noli cum typho superbiae. Quod pateris, unde plangis, medicina est, non poena; castigatio est, non damnatio. Noli repellere flagellum, si non vis repelli ab haereditate; noli attendere quam poenam habeas in flagello, sed quem locum in testamento; 143, 10 (Dio ci sostiene nel combattimento).

(129) *In ps.* 83,5: « Cosa credete, fratelli miei? Che si abbia a temere l'infelicità di questo mondo e non la sua felicità? Al contrario: nessuna avversità può abbattere colui che la prosperità non riesce ad intaccare. Come, quindi, è da evitarsi e temersi quest'ultima, la corruttrice, perché non abbia a trascinarti al male con le sue lusinghe! Non appoggiarti a un bastone di canna...E' troppo fragile un simile sostegno; si spezza e ti uccide. Se quindi il mondo verrà a sorriderti offrendoti felicità, considerati anche allora nell'angustia ed esclama: Mi sono imbattuto nella tribolazione e nel dolore, ma ho invocato il nome del Signore ». Si tratta di dottrina stoica, trasfigurata però dalla fede.

trarietà che della prosperità, inciampano in lacci e tranelli come il re Davide:

> « Per lo spirito è più pericoloso il benessere dei dolori corporali... Si deve stare in guardia nella felicità... La tribolazione è di grande utilità, il bisturi del medico è più utile della tentazione del diavolo » (*In ps.* 50, 4).

E' una grazia divina non cedere al male che s'insinua sottilmente:

> « Se al presente godi, non presumere! Se soffri, non disperare! Non ti corroda la buona fortuna e non ti prostri l'avversa! » (*In ps.* 93, 24).

Mantenere in ogni situazione il giusto equilibrio è l'atteggiamento esteriore delle disposizioni interiori del cristiano sincero che invoca e ringrazia Dio:

> « Della felicità presente usi come meglio può, se può, quando può e nella misura in cui può. Quando ce l'ha renda grazia a Dio che così lo consola; quando non l'ha renda grazia alla giustizia di Dio. Sia in ogni caso pieno di gratitudine; mai sia ingrato! » (*In ps.* 91, 1).

Una breve formula (*Deo gratias*), da ripetere spesso nelle celebrazioni liturgiche e nella vita quotidiana, esprime bene la gratitudine di chi riconosce la generosità di Dio, poiché « non potrebbe udirsi nulla di più conciso, nulla udirsi di più lieto, nulla comprendersi di più significativo, nulla compiersi di più utile di questa esclamazione » (*ep.* 41,1). E' il saluto tipico dei cristiani, che si scambiano vicendevolmente la gioia dei salvati in Cristo (130) e tutto attribuiscono alla misericordia divina:

> « Rendiamo grazie alla sua misericordia, rendiamo grazie alla sua grazia!... Egli ci ha salvati gratuitamente, senza tener conto della nostra empietà. Ci ha cercati senza che noi lo cercassimo; ci ha trovati, ci ha redenti, ci ha liberati dalla soggezione del diavolo e dal potere del demonio » (*In ps.* 88, 2, 14).

---

(130) Cfr. *In ps.* 70, 1, 15-16.

E' il saluto di chi, consapevole di appartenere a Cristo, gioisce nel riconoscere in se stesso e negli altri i doni di Dio:

> « Chi dice: Grazie a Dio intende ringraziare il Signore, e rifletti se non debba ringraziare Dio un fratello quando incontra un fratello. O che forse non si dovrebbero rallegrare incontrandosi due che abitano vicendevolmente in Cristo? » (*In ps.* 132, 6).

Il senso della gratitudine, intimamente collegato alla dottrina della grazia, gli è così connaturale da ripetere spesso il ritornello: «Ricordatevi di dire sempre: grazie a Dio » (*In ps.* 21, 2, 5). Le opere di Dio infatti sollecitano il credente a ringraziare e a diffondere ovunque questo atteggiamento. Annunziare i *mirabilia* e i *magnalia Dei,* operati nella creazione e nella redenzione, è la manifestazione concreta della riconoscenza:

> « Che cosa in realtà ci ha apportato il tuo braccio? La nostra liberazione gratuita. Che io dunque annunzi questa grazia ad ogni generazione che verrà » (*In ps.* 70, 2, 5).

Quando i salmi ci rivelano l'amore di Dio e la sua fedeltà, la sua tenerezza e bontà, allo stesso tempo pongono sulle labbra l'inno del ringraziamento, perché non dimentichiamo quanto il Signore ha fatto e opera a favore dei figli dell'uomo, che lo confessano senza presunzione e in tutta umiltà:

> « E' il canto della grazia di Dio e della nostra giustificazione, non per qualche nostro merito precedente ma perché ci previene la misericordia del Signore Dio nostro » (*In ps.* 31, 2, 1).
>
> « Per nessuna ragione tu devi essere superbo: loda sempre il Signore, senza dimenticare tutte le sue retribuzioni... [e qui elenca la giustificazione, la fortezza nelle tentazioni, la perseveranza nel bene, la risurrezione della carne, la glorificazione finale, la possibilità di lodare Dio eternamente]. Se vuoi dunque che la tua anima benedica il Signore, che ti corona con la sua compassione e misericordia, non dimenticare tutte le sue retribuzioni » (*In ps.* 102, 7).

I salmi, proponendoci in continuazione le parole di Dio, ci ricordano l'eterna sua misericordia. Il brevissimo salmo 116 è

un inno di lode e un invito rivolto a tutte le genti perché ripensino le promesse di Dio, fedele all'alleanza che ha stretto col suo popolo e porta a compimento: forte è il suo amore per noi e la fedeltà del Signore dura in eterno. Si tratta di una certezza così stimolante e ricca di spunti da tradursi, come scrive nelle *Confessioni*, in una perenne preghiera di ringraziamento:

> « Dio mio, fa ch'io ricordi per ringraziartene e ch' io confessi gli atti della tua misericordia nei miei riguardi » (8, 1, 1).

Conclusione

Al termine di questa indagine, non certo completa ed esauriente, intesa come un invito a prendere in mano, con rinnovato ardore, il salterio, aprendo lo spirito e il cuore alla intelligenza dei salmi, Agostino si rivela non solo maestro di preghiera ma uomo di intensa preghiera.

Anche gli scritti si trasformano spesso in elevazioni e affetti spirituali (131): la sua vita e i suoi insegnamenti sono così pervasi di preghiera e di Scrittura che difficilmente si possono separare tra loro. Basta aprire le *Confessioni* per rendersi conto di questo asserto: esse costituiscono, per dire così, un unico salmo dall'ampio respiro, tanto ne sono imbevute, attraverso il quale traspare la sua vita. Dottore della grazia, che afferma e proclama nella parola e nei fatti, l'azione misericordiosa di Dio, è anche, per intima convinzione, dottore della preghiera che supplica e geme, desidera e spera, medita e contempla, loda e ringrazia, nell'atteggiamento stupito e meravigliato, semplice e docile dei piccoli e degli umili che si aprono al regno.

Dall'ardente e iniziale *precatio* dei *Soliloqui* al canto d'amore a Dio delle *Confessioni*, dalle numerose *epistole*, che stimolano il raccoglimento *in Deum*, ai *sermones*, *tractatus*, *enarrationes*, che toccano spiritualmente le anime, l'esistenza di Agostino ci appare come una continua preghiera. La vita ac-

(131) E' la naturale conseguenza di chi si è impadronito intimamente della parola di Dio, che sempre richiede concentrazione e raccoglimento, fervore e devozione, come appare da *In ps.* 85,10: Magnus orandi affectus. « Fissa nelle orecchie, Signore, la mia preghiera. Cioè: non esca la mia preghiera dalle tue orecchie. In qual modo avrà ottenuto che la sua preghiera si fissi nelle orecchie di Dio? Risponda Dio e ci dica: Vuoi che fissi la tua preghiera nelle mie orecchie? Fissa nel tuo cuore la mia legge ».

quista il sapore dell'offerta e della preghiera e questa anima e informa la vita secondo il noto principio agostiniano: *Vere novit recte vivere, qui recte novit orare* (132).

Dal ritiro di Cassiciaco, luogo meraviglioso di incontro con la parola di Dio, oasi serena di ritiro e di pace, *ubi ab aestu saeculi requievimus in te* (*Confess.* 9, 3; 5), alla morte, la sua esistenza è tutta un canto di lode: vive per lodare e loda per vivere, in un costante progresso spirituale, passando « dalle molte lodi » che si susseguono nel tempo, « all'unica lode » nel giorno senza fine e « dalle molte virtù all'unica virtù » (*In ps.* 44, 3, 2).

La gioia serena e l'ottimismo di fondo, che promanano dalla preghiera, rivelano l'assiduo contatto con la parola di Dio, letta, meditata e partecipata ai fedeli con amore e perseveranza. Oratore eccezionale è prima di tutto uomo di preghiera, che sente impellente il bisogno di elevarsi a Dio, da cui essere illuminato e guidato: *orando pro se, ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dictor* (*De doctr. christ.* 4, 15, 32). La sua eloquenza, così vibrante e contagiosa, è il rigurgito della vita interiore, del dialogo fervoroso e accorato con Dio, fatto di gemiti e di sospiri più che di parole, più di lacrime che di formule (*ep.* 130, 10, 20). Come Maria ai piedi del Signore, egli preferisce ascoltare, lasciandosi istruire e nutrire da lui. La sua preghiera, sino agli slanci mistici più elevati, di cui c'è traccia nella *enarratio in psalmum* 41 (133), è conseguenza dell'amore di Dio che lo divora e che porta in cuore, con la sola tristezza e l'unico rimpianto di averlo conosciuto e amato troppo tardi: *sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!* (*Confess.* 10, 27, 38).

L'intensa attività apostolica non ne ostacola né diminuisce l'unione con Dio, che rimane il nucleo fondamentale della preghiera, come è già stato rilevato. Chi è unito a Dio, qualunque

---

(132) S. 55, 1, in appendice PL 39, 1849; cfr. UMILE (BONZI) da Genova, Enciclopedia Cattolica, Firenze 1952, vol. IX, 1926 (preghiera).

(133) Cfr. M. PONTET, op. cit., che riassumendo le varie opinioni sul misticismo agostiniano (pp. 522-540), conclude « che se egli riusciva, nei suoi discorsi, ad elevarsi a momenti di forza così contagiosi, che la critica deve soltanto registrare, è perché nell'intimo più segreto della sua personalità incontrava, vedeva, toccava — usiamo queste deboli parole — Uno infinitamente superiore a lui » (p. 540).

A tutti noto è il giudizio entusiasta di C. BUTLER, Il misticismo occidentale, Bologna 1970 (tr. dall'inglese del 1926), p. 124: « Agostino è per me il Principe dei Mistici, unendo nella sua persona, in misura ineguagliata da altri, i due elementi dell'esperienza mistica: una profonda visione intellettuale delle cose divine e un amore di Dio che fu passione divorante ».

attività svolga, sempre prega. « Il Signore infatti non cerca né desidera parole ma il cuore », è il messaggio che Agostino lascia a tutti noi (*In ps.* 134, 11), perché comprendiamo pienamente e sempre meglio che ogni preghiera, degna di questo nome, realizza l'incontro d'amore tra Dio e l'uomo. Verità che traspare dai numerosi testi agostiniani che abbiamo riportato: altri non meno belli e luminosi potevano essere addotti. Li abbiamo tralasciati per lasciare spazio all'iniziativa personale di chi si sente stimolato a portarsi direttamente all'intero commento agostiniano del salterio. Ci sia tuttavia permessa un' ultima citazione: è l'invocazione che solitamente Agostino recitava al termine delle omelie e delle esposizioni sui testi della Sacra Scrittura, e riassume ottimamente la sua dottrina:

> « Volgiamoci al Signore Dio Padre onnipotente e con cuore puro, per quanto è concesso alla nostra pochezza, ringraziamolo immensamente e con tutta verità. Invochiamo con tutta l'anima la sua misericordia senza pari affinché, nel suo beneplacito, si degni di esaudire le nostre preghiere. Si compiaccia ancora d'intervenire con la sua forza a scacciare il nemico dai nostri atti e dai nostri pensieri. Aumenti in noi la fede, governi la nostra mente, ci conceda pensieri spirituali e ci conduca alla sua beatitudine.
>
> Per Gesù Cristo, figlio suo e Signore nostro, che è Dio e con Dio nell'unità dello Spirito Santo vive e regna per tutti i secoli dei secoli. Amen ».

GIANCARLO CERIOTTI O.S.A.

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

PREFAZIONE

L'opera, in due parti, ha per scopo di mettere in luce l'influsso che Freud ha avuto sul pensiero teologico, insieme ad altri indirizzi suppedanei, per quanto concerne la Fede cattolica e, particolarmente, la Cristologia.

Poiché l'ideologia di Freud si muove in termini psicologici, la prima parte non poteva non affrontare il divario tra psicologismo e Fede.

Si è definita anzitutto la Fede, libero ossequio di ragione, e non sentimento cieco, rivelandone così l'essenza a livello di rapporti personali e vitali col Verbo di Dio, sussistente Parola del Padre, Rivelazione salvifica, come l'universalità dell'oggetto, l'imperiosa necessità in ordine alla salvezza, le fonti e i criteri d'individuazione. Il che ai fini d'una giustizia sommaria degli innumeri equivoci di cui, in proposito, alieni da istanze metafisiche, ligi appunto ad un infausto psicologismo, si son resi responsabili non pochi filosofi e teologi di oggi.

Ci hanno aperto la strada a Freud, mancipi al subconscio di Schleiermacher, il pragmatismo di James e lo strutturalismo di Dewey, che influenzarono a largo raggio la « filosofia della vita », l'arte, la cultura, gli schemi socio-politici, il fenomenologismo di Husserl e di Scheler, l'esistenzialismo di Jasper e di Heidegger, il modernismo, l'ermeneusi di Godamer, non ultimo lo storicismo. Si affermava la teologia « psicologica » a scapito di quella dogmatica.

Infeudato l'inconscio all'Heros, Freud teorizzò nel totemismo religione e fede, matrice il complesso di Edipo e la colpa d'origine, insopprimibile la coscienza d'una segreta peccaminosità. Ogni culto, non escluso il Cristianesimo, nasce — secondo Freud — dal rimorso d'un

crimine che l'umanità degli inizi consumò in solido. In tali linee, ridotto a fenomeno psichico, s'inquadra il mistero di Cristo. La simbiosi Cristianesimo-Psicanalisi è un sogno. Freudizzerà il Cristianesimo. Comunque. Mai cristianizzerà Freud.

La psicanalisi di Freud sa di marxismo in chiave psicologica, laddove ai bisogni corporei corrispondono gli istinti, tributari entrambi a native dinamiche di drastiche leggi, sì da ingenerare i fenomeni di coscienza e quindi la storia dell'uomo, satura d'un pessimismo tetro. Non a caso Marcuse collega Freud a Marx.

Un misto di scientismo e di umanesimo gnostico caratterizza il sistema freudiano. Il « logos » non appartiene allo spirito, ma alla psiche. Devesi all'Inconscio la creazione del pensiero e la sua dislocazione di fronte all'Io.

Scaturisce dal Freudismo una cultura di massa, avulsa cioè dai parametri razionali della cultura classica. L'umanesimo si apre al logos psichico, ad un linguaggio del simbolo e dell'immagine. L'umanesimo contemporaneo parla questo linguaggio emblematico. E' l'eclissi del metempirico.

Sartre avalla Freud. Il no alla trascendenza divina include giocoforza il no alla trascendenza dell'umana ragione sulle cose.

La scuola di Husserl opera al culmine la sintesi di freudismo ed umanesimo filosofico.

Le multiple correnti s'incontrano. Sboccano in un punto omega, la « psicosociologia » di oggi, che fa da arco tra l'idealismo di destra, capitalista, e l'idealismo di sinistra, collettivista. Freud può, a buon diritto, rivendicarne la genesi.

E' nei rapporti con la fede cattolica che il Freudismo denunzia la tendenzialità sinistra a ridurre la trascendenza divina a mera immanenza, teso, attraverso il connubio, profanizzandola, all'instaurazione d'una teologia laica. Notevoli gli approdi.

Domina l'Heros-Pan. Il delirio di massa e la sublimazione di Heros connaturano la religione. L'etica, poi, non ha ragion d'essere, indotta e coatta dal Super IO, scevra di libertà.

Il fenomeno religioso è la proiezione di simboli e immagini della psiche, indettati dal cieco istinto. Illusione e nevrosi ossessiva universale. Dio è, psicologicamente, l'amplificazione fantastica del padre comune.

La coscienza è una realtà minima, irrisoria, squallido serbatoio di sovrastrutture dovute alle « censure ». Registra i moti dell'Inconscio e i canoni del Super-Io. Non di più. L'ordine che vi affiora, non ha la firma della razionalità. Bene e male non configurano se non aspetti dialettici dell'Inconscio. Nessun dualismo congenito dunque.

Se Freud visse e sofferse l'« hiatus » tra psiche e pneuma, fallì lo scopo. Ricadde di volta in volta nel determinismo psichico, o panteismo sessualistico. Non vide nell'uomo se non la psiche, e la psiche a livello d'Inconscio, e l'Inconscio in cifra di Heros.

Freud fu un antiintellettualista feroce, un nichilista. Diruppe l'aureo equilibrio del Cristianesimo che esalta la personalità dell'uomo nell'armonizzazione di psiche e pneuma.

Metodo di studio, le analogie non conclusero. L'ermeneusi psicanalitica di Freud disattese i contenuti simbolici di portata mitico-poetica e svisò l'esegesi.

Il Ricoeur accuserà Freud di non aver saputo cernere il fantasma *del padre ucciso, trasfiguratosi in Dio, dal* simbolo *che lo pervade, capace di smentire la ripetizione infantile e nevrotica.*

Anche il Cristo di Freud è l'eroe ribelle della tragedia greca, il duce dell'orda deicida, che si addossò la colpa di tutti, vittima espiatoria, e che, all'unisono, in qualità antonomastica di Figlio, rappresentava il Padre celeste, sublimazione del padre capostipite di noi uomini.

Cultura e civiltà violentano l'uomo, ai danni di Heros, in cui la psiche si esprime autentica. Donde la rivalsa del Logos, la strenua lotta contro l'arbitrio, in nome della libertà di coscienza, ch'è liberazione degli istinti repressi, fastigio dell'uomo eslege. Freud vaticinò l'urto. Ne diresse il corso. Da Nietzsche a Sartre la legge non è più il « Tu devi », ma l'« Io voglio ». Egoista, crudele, avanza l'Heros. Sigla, al limite, la libertà dell'atto gratuito. Libertà per la libertà. Di riverbero: il sesso per il sesso, la ferocia per la ferocia, il crimine per il crimine. Nuda fenomenologia d'una libertà impazzita, scevra di scopi e valori, d'ogni motivazione noumenica, apoteosi lirica dell'atto vacuo. Davvero l'ombra di Freud avvolge ed impregna la storia di oggi.

Dal culto totemico degli inizi al totemismo cosmico, auspice la civiltà. Non più il Dio Bestia dell'esordio, in termini di totemismo feticista, ma il Dio umano, planetario, in termini di totemismo panteista, umanizzazione del cosmo e divinizzazione dell'uomo.

Perduto in Dio, nell'Unitutto, l'uomo potrà vincere la morte, la paura del non essere. Esplode il fenomeno religioso. Foggia idoli e dogmi. E' la pia illusione di render propiziatrici le forze naturali, affinché ci assistano, ci corroborino e consolino. L'idea archetipa di Freud non cambia.

Durissimi gli attacchi di Freud alla « pia illusione » della fede. S'aggrava la diagnosi, infierisce sul Cristianesimo e Cattolicesimo. Diviene scempio. La tirannide dei dogmi è causa per Freud d'un epidemico isterismo che non ha riscontri, infatuazione ai vertici. Teatro dell'Inconscio, succuba al complesso di Edipo, è la Redenzione, mentre l'Eucaristia

ripete la cena teofagica. Il piano di salvezza che Dio Padre (=Super-Io) impone al Figlio (=l'Io) è rifrazione in linee macroscopiche dei traumi che affliggono l'infanzia di ciascuno di noi. Sublimazione di istinti repressi ed evasi si svela il Sacrificio della Croce, l'Amore infinito di Cristo.

Esclusi con lo spirito i valori ontici, o noumeni, Freud elimina l'etica. A dettar legge non è se non l'istinto egemone. Non più la distinzione tra vero e falso, tra bene e male. Non più libertà di scelta. L'empirismo di Freud riduce l'essere a «fenomeno», pago di un'etica del piacere. Impari a tradurre la psicologia in deontologia e teleologia, l'essere nel «dover essere», non seppe cogliere il binomio religione-etica. Confuse l'etica del piacere con l'etica della felicità.

Per redimere l'uomo dai deliri e dal giogo d'una fede fittizia, antipodica all'istinto, Freud s'appella al razionalismo ateo. E' l'ennesima aporia. Rivendica la «ragione», che sistematicamente ha rinnegato. Non più scaturigine d'un'ostile civiltà, ecco la ragione riconciliarsi con l'istinto, grazie allo sviluppo scientifico, in nome di un'etica laica. *Ma Freud è scettico riguardo al futuro. S'arresta qui l'amara diagnosi del Maestro di Vienna a pochi anni dalla morte. Il futuro doveva invece dar corpo ai vaticini di Freud, preda l'umanità nostra d'una pseudo civiltà tecnocratica, fine a se medesima, che, banditi i valori ontici del vero e del bene, dissolto il razionalismo in crudo agnosticismo, ipostalizza l'istinto, dogmatizza l'aggressione ferina e la più impudente lussuria.*

Tutelino o confortino l'uomo, le religioni scandiscono tutte, e sempre, il delirio d'un anelito effimero, ossessiva l'evocazione del padre che perpetua nell'età adulta la crisi edipica dell'infanzia. La bipolarità d'amore e odio del fenomeno religioso è la bipolarità del complesso di Edipo, contesi e divisi gli animi da rapporti ambivalenti. Così a risarcire l'onta delle origini, la lesa maestà paterna, lavacro lustrale di sangue, gemono i riti espiatori, ma nascondono beffardi l'ipocrito piano della rivincita. Come, all'atto di recedere, docile alle «censure», s'affranca l'Heros per via di sostituzione d'oggetto, spazia in trascendenza onnipotente, iperbole d'un desiderio folle.

Il fenomeno religioso convoglia le strategie del desiderio, scaltre, sottili, abilissime, a raggiro e in ripudio d'una realtà malvagia. Di più in più cresce il desiderio. S'orgasma, infuria, impazza. Coi loro simbolismi oscuri, alienate, tutte le religioni reincarnano i fantasmi d'un narcisismo infantile. Forme degeneri di cultura, tristi, deleterie. In quel turbine di delirio, gli uomini non s'arrendono al limite e non si convertono alla realtà. Il fenomeno religioso preclude l'età adulta, ch'è ragione e non effimero anelito di mete assurde. Condanna la psiche all'infantilismo, cristallizzata la puerizia, eterni fanciulli gli uomini.

Inquietudine e angoscia non risparmiarono Freud. Egli passò dal fenomeno religioso al fenomeno metapsichico, alla superstizione dei numeri, alla parapsicologia, all'occultismo e allo spiritismo. A struggerlo fu un recondito, inconscio desiderio dell'ignoto. Lo attanagliarono i dubbi dinanzi ai conflitti d'amore e d'odio, alla vita che non si spegne, reinsorge più viva da crolli e sfaceli, rizampilla inesausta a ritmo febbrile. Duellano vita e morte. Repelle l'iniquo destino del nulla. Il nulla! E si fa strada la superstizione in un presentimento di sopravvivenza degli spiriti.

Ma i dubbi, l'inquietudine, l'angoscia non valsero a scalfire la concezione di Freud sull'uomo ed il cosmo, l'ermeneusi psicanalitica di riduzione in tronco. Rappresentarono fughe disperate in vicoli ciechi, vani salvacondotti ai fini di dar scopo alla vita, un significato alla morte. L'ultimo Freud è l'ateo di sempre. Protagonista l'Heros, trionfano il Dio Logos e la Dea Anankę, la Razionalità e la Necessità. Trionfano in un deserto di ombre. Sterile il cuore, lacero, frusto.

*Applicata al fenomeno religioso la psicologia scientifica rinnova, ai giorni nostri, sulla falsariga di Freud, il paradosso d'una psicologia senz'anima. Non esce dall'*hic et nunc. *Accademia del fenomeno.*

Offre due modi di reinterpretazione del Cristianesimo.

Da un verso ne indaga la sacralità alla luce d'un influsso plurimo di culti eterogenei, non che di dati psicosociologici che ne condizionerebbero l'evoluzione e i risvolti culturali.

Lo acclara, d'altro verso, in base ai dinamismi psichici e ai sussidi pedagogo-didattici che regolano le manifestazioni di fede lungo le varie età, discriminando la maturità dei rapporti con Dio dalla fede ingenua, ove le manifestazioni del sacro connoterebbero di prosieguo sia emozioni vivide dirette all'unione in Dio, sia immaginazioni mitiche a titolo di simboli, sia superstizioni animistiche e feticistiche, sia magiche prassi ritualistiche, sia spunti di fanatismo intollerante, sia un moralismo rigido a seguito d'un sentimento di colpevolezza.

Emblematico il linguaggio, occasione non di rado di gnosticismo e di ateismo. Significativi gli studi di Maslow, Éliade, Ricoeur, Vergote, Pohier, Otto, Deconchy, Ortigues, Froelich, Godin, Cazeneuve.

Libertà e amore, legge e colpevolezza, la maestà di Dio giudice e vindice dei valori etici, la riconciliazione col Padre ossessionano il pensiero dei contemporanei. L'opera di Kafka ripropone di continuo l'egida del padre. Vergote e Ricoeur discutono se il diagramma di Edipo compenetri la psiche umana strutturalmente o solo geneticamente. Di qui contraccolpi a raggiera, dissoni, sul piano di un'ermeneusi d'urto che investe il Cristianesimo, dottrina e vita, fede e moralizzazione degli atti. E i teologi si chiedono allora se la fede in Dio Padre prescinda

o no dal multanime influsso del binomio « padre-madre ». Criterio è la scuola dei culti. Polimorfi e responsi.

Staglia alla ribalta la colpevolezza. Wildlocher, Beirnaert, Ricoeur e Vergote, in virtù di un'ermeneusi che innerva vuoi la dinamica della « legge », mancipia al fantasma paterno, vuoi la dinamica del « desiderio », mancipia al fantasma materno, ambedue inferite dal complesso di Edipo, sostanziano di religiosità il peccato d'origine, la colpevolezza e il quadro dei valori etici.

In chiave genetica, se non di struttura-guida della psiche, il complesso di Edipo minaccia di stravolgere l'esegesi e la teologia biblica.

Aguzzo più d'un bisturi, lo spirito critico di Vergote dilania metafisica, fede, cristianesimo, chiesa.

Più cauta, seria e profonda la visione di Ricoeur associa all'ermeneusi demistificatrice e riduttrice di Freud un'ermeneusi rivelatrice e restauratrice. Se avalla gli attacchi di Freud alla religione, vi sottrae però la fede, in linea con Gogarten e Bonhoeffer. Omologa la concezione di Freud circa il fantasma paterno, ma gli rimprovera di disattendere il ricco « simbolismo » insito nel fantasma, mortificando così l'attuosa fecondità della fede. Dio è il Tutt-Altro, non oggettivabile dal pensiero, che si trascrive in Logos dell'uomo grazie a vocaboli simbolici. I simboli ne adombrano l'alterità, consentono d'intravederla, non già di tematizzarla. Invano le religioni insistono a obiettivare l'orizzonte del Tutt-Altro. Immanentizzano il trascendente, stemperano il « sacro » in un « idolo ». La sola Fede afferra ed esplica il simbolo del fantasma paterno. Ma il Logos di Ricoeur non è ragione noumenica. Neglige le istanze metafisiche che esigono una religione connaturata nell'essere nostro e che siglano d'obiettività, o alterità ontica, elevano in Dio trascendente, plenitudine di Vita, Alfa ed Omega, l'immanente sentimento del sacro.

Del pari, supposta la strutturazione di Edipo, non è noumenica la fede di E. Levinas, o ragione etica, in cui attraverso l'altro è il Tutt-Altro a chiamarmi al servizio dei fratelli, calda sollecitazione d'una carità effusa, trasmutazione dell'« amor sui ». Levinas echeggia Ricoeur.

In polemica con Lévi-Strauss, Ricoeur rivendica la silloge di strutturalismo e di ermeneusi. C'è il recupero del rapporto storico che articola, plasma e sviluppa i modelli linguistici e le strutture inconscie, o infrastrutture. La « parola » è pietra d'angolo dell'ermeneusi, unica trafila a schiudere l'io all'altro. Concilia diacronia e sincronia. Sennonché Ricoeur non aggredisce l'ontologia del linguaggio. Paga lo scotto all'esistenzialismo. Lo impelagano, inesorabili, le sabbie heideggeriane e godameriane.

La scomparsa del « Cogito » è fuor di dubbio il più grosso pericolo dei giorni nostri. L'individuo — in Ricoeur — che s'interpreta, mediazione d'obbligo l'esegesi dei segni, non è più il « Cogito »: è un soggetto che scopre d'esistere, tramite e interprete la vita, avanti d'autoporsi e d'autopossedersi.

A evidenziare la densità metafisica di non poche forme del linguaggio, specie d'un linguaggio religioso, saranno Popper, Hempel, Ferré, Ramsey, Chomsky, sfatando psicologismo, strutturalismo, psicanalisi, storicismo ed holismo. Seppur ricca di validissimi rilievi, non convincerà all'incontro, presenti le ipoteche dell'esistenzialismo, l'opera del Lotz.

Apocrifa scienza del linguaggio, lo strutturalismo consuma la desumanizzazione dell'uomo. E, manco a dirlo, Freud fa ancora da maestro. Con l'Inconscio, che crea il linguaggio e la logica, Lacan plagia la psicanalisi di Freud. In Lévi-Strauss l'Inconscio genera il pensiero e i miti, mentre emerge dall'etnologia il complesso di Edipo, l'incesto, a linee e in riverberi d'ottica freudiana.

In nome d'un ecumenismo ibrido, filosofi e teologi accostano lo strutturalismo al cristianesimo. Testa di ponte è la finitudine nostra, la « vanitas vanitatum »: quasi gli strutturalisti non esaurissero l'uomo in una finitudine spoglia di sbocchi, laddove il dogma cattolico non scinde mai il finito dall'infinito, l'uomo da Dio.

Correlati da vincoli di parentela, Freud, Nietzsche, Sartre ed epigoni condizionano oggi la storia. Cupa ci sovrasta un'atmosfera di umanesimo ateo, che, al tandem, non è se non antiumanesimo. Le teologie della morte di Dio, della secolarizzazione, d'un'umanizzazione di Gesù, non più Verbo consustanziale al Padre, documentano gli sforzi inconsulti d'un dialogo irenico, non ecumenico, illuso di poter convivere con le aporie del più drastico ateismo, riesprimendole in moduli cristiani.

Staglia in abbozzo il canovaccio del lavoro da noi compiuto.

Il libro denuncia l'irreligiosità ingenita al freudismo, estrema, insanabile, l'enorme rischio d'uno psicologismo ormai egemone nel pensiero contemporaneo, gli approcci, i compromessi, i cedimenti d'una teologia neo ortodossa che, sciolti gli ormeggi con l'unanime e sempre viva Tradizione della Chiesa, ebbra di novità, figlia d'un'epoca buia, labbreggia i deliri di oggi e in più — guarda caso — favorisce il reinsorgere di aberrazioni viete di secoli, se non di millenni. E' nemesi la verità tradita.

E mira il libro a ricomporre l'uomo persona, la fiamma dell'uomo integro, lindi i valori umani e cristiani sconvolti, l'autentico rapporto con Dio, il fine ultimo. Mira a restituirci, su basi metafisiche, e non in canoni fenomenologici, assurti rovinosamente ai giorni nostri ad unico criterio di gnosi, la fede genuina dei padri. Il che è Grazia!

Il Cristo poi, offertoci in chiave edipica da Freud e dai freudisti, preda anch'Egli di Heros, complice la teologia neo ortodossa che, svisando la Kenosi, lo umanizza sino a farne uno di noi, in evoluzione di scienza e coscienza messianica, esposto alla tentazione del peccato, impegnata l'anima nell'ascesi ai fastigi del bene, ci ha spinti ad aggiungere al primo volume di quest'opera, ovvio rincalzo, definitivo sigillo, in linee di teologia classica, di limpida fede quindi, un breve saggio di cristologia psicologica.

Ivi, leit-motiv d'indagine sui misteri dell'anima di Cristo è la pienezza di grazia, o vision beatifica, il massimo di perfezione dunque che il Cristo uomo ebbe, già all'atto della concezione virginea, in quanto era il Verbo di Dio in persona, non dono o privilegio, ma diritto divino d'unigenito Figlio, richiesto inoltre dalla Kenosi. In Lui la vision beatifica riconsacrava e sublimava l'integrità degli inizi, l'impeccabilità e l'infallibilità, esimia la santità.

Mai larva di peccato lambì il Cristo, Verbo umanatosi, né lo poteva tangere. Il dramma dell'uomo è il dramma del peccato. D'un tal dramma la Kenosi di Cristo, in sostituzione e satisfazione vicaria, non sperimentò se non la colluvie d'ingiurie derivanti da ogni peccato, la feccia degli effetti esiziali. Espiò il peccato. Fu Kenosi di dolore e di amore. Sommo il dolore, gonfio di amore. Sommo l'amore, gonfio di dolore. Aurea, olimpica psicologia, la più alta e la più tersa.

Conseguentemente l'uomo Cristo non conobbe — immune de iure — l'aggressione d'un fomite sinistro, lo spurio dinamismo di Edipo, la conflittualità e la lotta di Heros, la tirannide del fantasma-memoria in relazione al Padre, l'equivoca strategia d'un desiderio torbido, despota e megalomane, la vittoriosa rivalsa del fantasma-simbolo a felice soluzione di quel fosco dramma.

Il discorso di Freud, dei teologi freudisti e neo ortodossi, che articola la Kenosi in cotesti parametri di vita, è empio e blasfemo.

L'umanità di Cristo, completa e concreta, se adegua la vita dell'uomo Gesù alla vita di ciascuno di noi, eccelle antomastica. Pienezza di Amore e di Dolore. Pienezza di scienza e coscienza di Chi Egli è, dell' Incarnazione redentrice, d'un'estrema dedizione di Sé, dedizione al Padre, dedizione ai fratelli che incorpora, diurna, diuturna, la più offerta e la più sofferta, stupendo e tremendo sacrificio.

In tutto simile a noi, se eccettuiamo il peccato, tutto di noi il Figlio dell'Uomo cointese e trascese. Tutto purificò, riscattò, glorificò. Unigenito del Padre è, come Uomo, il primogenito dell'umanità nuova.

Verbo umanatosi, il Figlio dell'Uomo ha i medesimi diritti del Figlio di Dio. Ma urge, economia di giustizia, l'Incarnazione redentrice. E il Verbo rinuncia in parte — « ad tempus » — ai diritti di Dio spet-

tantigli come Uomo. E' la Kenosi. Commisuratamente alla Kenosi vengono elevati al massimo di perfezione i limiti metafisici della finitudine a che, espiatori d'ogni peccato, il dolore e l'amore si disposino sommi. Così la Kenosi ha un carattere d'esaustività.

La regalità del Verbo sull'onnimoda creazione segna, già al principio dell'Incarnazione redentrice, un diritto del Cristo che, Verbo umanatosi, anche come uomo è l'Unigenito Figlio in persona. Diritto di nascita. Insta la Kenosi. Impone la rinuncia. Convertirà, a livello di merito, pienezza di Dolore e di Amore, il diritto di nascita in diritto di conquista.

Simile a noi in tutto, il Cristo Uomo non s'identificò *con l'uomo degenere, neppure con l'uomo decaduto che si redime e che in sé redime i fratelli.*

Immune « de iure », non visse d'ogni peccato e del fomite di peccato se non la Kenosi. La visse, dall'esordio all'epilogo, antonomastica, al massimo di perfezione. Fu radicalmente ed eminentemente uomo. L'Uomo archetipo.

Sfolgora la vision beatifica. Non ostano i temporanei, indebiti, eppur necessari defalchi kenotici, passibilità di corpo e di spirito. Ingaggiano semmai la vision beatifica in ordine ad un dolore e a un amore sommi, che scontino l'universale peccato, documentino la Giustizia e la Misericordia di Dio, l'eterna, infinita Carità del Padre.

Sì, Padre. Cristo è l'Uomo del Dolore. E' l'Uomo dell'Amore.

In Dio, di vision beatifica, secondo lo stile di Dio, attraverso gli occhi e il cuore del Padre, perfettissimamente il Cristo vede, vuole, ama la Kenosi: satura l'anima di angoscia, a ridosso d'ogni peccato e in squallido abbandono, vittima di Giustizia nell'incorrotta carne crocifissa; fulgidi nondimeno i gaudi celesti, cui la Misericordia strappa l'Amen e l'Alleluia.

Cristo, anche come uomo, è l'Unigenito del Padre. E lo sa. Di vision beatifica. Ha il diritto di saperlo. Fin dall'esordio. Se non sapesse Chi è, Verbo umanatosi, non potrebbe adempiere l'Incarnazione redentrice e i dubbi, le zone d'ombre, i vuoti dell'anima ignara investirebbero il Verbo, uno ed unico, indiviso soggetto di possessione e attribuzione dell'umana natura assunta.

Il Cristo non di rado opera da Dio *in limpida, traslucida coscienza. Linguaggio degli atti e dei fatti.*

Da Dio, *in nome proprio e virtù propria, librandosi al culmine dell'Essere, espleta i miracoli, scaccia i demoni, assolve i peccati, imbriglia il futuro e la storia. Dispone a libito dell'onnimoda creazione, lad-*

dove e siccome opta. Basta un cenno e, docili, gli obbediscono le leggi cosmiche. Lo servono gli Angeli. E' il « Dominus Angelorum ». Incarna la Maestà di Dio.

Ma, oltre il linguaggio degli atti e dei fatti, univoche dichiarazioni attestano la filiazione divina, dipanano l'ipostatica relazione d'amore col Padre, dimostrano che vi fu in Cristo indefettibilmente, a livello di pienezza sempre, la scienza e la coscienza messianica d'Unigenito Figlio.

La tesi dei teologi freudisti e neo ortodossi d'un'evoluzione al riguardo non corrisponde ai Vangeli. All'unisono i Vangeli smentiscono la tesi parallela d'un Cristo uomo perfettibile, proteso a perfezionarsi tra dubbi e oscitanze, che non attinge il massimo di perfezione se non al termine della Kenosi.

Completa e concreta — l'anima autonoma, consapevole e libera — l'umanità del Figlio dell'Uomo sigla di volta in volta, al massimo di perfezione, un culto latreutico ed eucaristico, di soggezione la più umile, d'impetrazione devota, d'espiazione e propiziazione di morte, sommo l'amore, sommo il dolore. « Diligo Patrem ».

Avocatane la responsabilità, rifrattavi un'efficacia condegna, il Verbo soggetto rende tali atti teandrici. *Ma tali atti non sgorgano se non dall'umana natura assunta, artefice l'anima autonoma. Non sfiorano il Verbo immutabile. Principio d'azione è la natura con le facoltà in esercizio. Non la persona.*

Il « Sì, Padre! » del Figlio dell'Uomo s'accomuna al « Sì, Padre! » dell'Unigenito Figlio di Dio. Sincrono. Sintono. Entrambi turgidi d'amore. L'uno echeggia la creaturalità egregia dell'uomo Cristo, l'altro la consustanzialità di Essere e di Vita, l'eterna, infinita, amorosa filiazione divina del Cristo Dio.

Verbo umanatosi, Cristo or agisce in quanto uomo, l'anima autonoma, or in quanto Dio. Agendo da Dio, mediazione d'obbligo l'umana natura assunta, traduce in gesti e linguaggio d'uomo la consustanzialità al Padre, la filiazione divina, la Trinità d'Amore.

Dirette a coinvolgere il Logos nel dramma di noi uomini, l'onnipotente trascendenza del Verbo di Dio nell'immanenza contingente del Cristo uomo, farneticano le cristologie dei novatori lesive dell'immutabilità divina.

Se l'uomo Cristo s'evolse in stadi successivi, ciò avvenne di scienza empirica, per cui Egli, che spesso non operava se non da uomo, l'anima autonoma, in ossequio alla Kenosi, variò di continuo, gradualizzò ed elaborò giudizi, raziocini, atti. Molte le cose che Cristo non conobbe di scienza empirica. Supplivano la vision beatifica e la scienza infusa.

Scienza di vita, esistenziale, dinamismo pratico, incarnazionistico,

la scienza empirica di Cristo umanizzò al limite la Kenosi nel vivente respiro del conoscere biblico. « Qui facit veritatem, venit ad lucem ».

Il conoscere biblico sostanzia la scienza di esperienza, invera le idee acquisite filtrandole nel prisma d'una psicologia in rilievo di forze e risorse, erompe dal binomio cuore-amore, non tollera pause neutre, apati residui e ristagni impartecipi.

Non sa *la verità se non chi la* fa. *Ed è l'amore concretezza operante, esistenziale, vitale sperimentazione e rigenerazione in noi della verità del pensiero, sicché l'oggetto s'incorpori al soggetto, l'avere diventi essere, collimino teoresi e prassi.*

Di scienza empirica, e fu l'apoteosi del binomio cuore-amore, Cristo visse in tronco, alle radici dell'umanità nostra, la psicologia del dolore, il dramma di ciascuno di noi, la Kenosi.

*Documentata la perfettissima scienza e coscienza messianica di Gesù, il nostro saggio, in antitesi al nestorianesimo e all'agnosticismo dei neo modernisti, descrive la psicologia di Cristo, singolarissima, in pienezza di grazia ch'era pienezza di Spirito Santo, psicologia dell'Uomo-Dio, insieme pellegrino sulla terra e cittadino dei Cieli: ammirando l'esemplarità delle virtù esperite, a Lui idonee, in funzione della Kenosi salutifera; comparando vision beatifica e libertà; tentando, di mezzo a misteri abissali, di chiarire l'*hiatus *del Getsemani, la Passione e la Morte, colma l'anima di tanta ambascia da gustare la sensazione angosciante dell'abbandono di Dio, la maledizione e il peso di tutto il peccato, eppur fissa nel tripudio dei gaudi celesti.*

Si dispiega il nostro saggio nell'alveo di una perenne, consentanea e inconcussa Tradizione di Fede, non inerte, in formule vitree, fossilizzate, ma in continua, laboriosa e luminosa gestazione di congrui sviluppi. E' teologia classica.

Non neghiamo, no, i dati ortodossi dei novatori acquisiti a titolo di ortoprassi. Nondimeno, a parte le aporie, non poche e non lievi, a parte gli artifizi in ossequio a Freud, tributari alle indettature di vacui psicologismi, i dati ortodossi non innovano la Cristologia psicologica. Nulla di nuovo *riescono a scorgervi che la teologia classica non abbia già reperito da secoli, e con maggior ricchezza di luci, vastità d'orizzonti, densità e profondità di studi.*

*Succuba alla pseudo teologia di oggi, esistenzialistica e non essenzialistica, la nuova Cristologia isola l'*esse ad *dall'*esse in. *Non indaga di Cristo se non gli atti in rapporto a noi, fenomenologicamente, l'*esse ad, *ai fini di dedurne com'è Cristo in sé medesimo, l'*esse in.

Prigioniera del fenomenologismo, sigla giocoforza un Cristo apocrifo, incapace d'una ricerca ontica che, sola, attraverso gli atti tean-

*drici, autenticherebbe Gesù, Verbo umanatosi, indiviso soggetto di due nature distinte, inconfuse e inconfondibili: obiettivazione dell'*esse ad, *noumenizzazione dell'*esse in.

*Si sfascia l'assioma: « Agere sequitur esse ». Non più conseguenti e rispondenti all'essenzialità dei noumeni gli atti esistenziali. No. Oggi i teologi rovesciano i termini. Sentenziano: « Esse sequitur agere ». Multipla, di volta in volta aleatoria, è l'esistenzialità dei fenomeni, l'*esse ad *degli atti, che plasma l'*esse in, *simulacro noumenico.*

*L'esegesi fenomenologica scuote « ab imis » la fede, poiché in tal senso le azioni ad extra del Dio Uno e Trino contingentizzano nell'*hic et nunc, *localizzandola e temporalizzandola, l'immutabile Trascendenza di Dio, Atto Puro.*

La cristologia esistenzialistica non è teologia.

« Scientia fidei », la teologia esplora la Rivelazione di Dio con metodo storico e filosofico, criterio la ragione *illuminata dalla fede, guidata e avvalorata dal Magistero. Non v'ha dubbio. E' la ragione alla ribalta. Enuclea i noumeni, matrice metafisica al di là d'un empirismo poetico e simbolico.*

Empirismo e fenomenologismo, alle spalle l'agnosticismo di Kant, inficiano l'ermeneusi dei novatori. Dilapidano la Fede.

Di riflesso, spavaldo più che mai, si fa strada il laicismo ateo. Devasta furiosamente, ad uno ad uno, i cardini religiosi ed etici. Volge dunque al tramonto la civiltà cristiana?

Drastico il monito di Paolo condanna l'ignavia del silenzio:

« Testificor coram Deo et Iesu Christo, qui iudicaturus est vivos et mortuos... *Praedica verbum, insta opportune et importune, argue, obsecra, increpa... Erit tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus, et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur. Tu vigila, in omnibus labora,* opus fac evangelistae, ministerium tuum imple » *(*II Tim. *IV, 1-5).*

Supplici ed umili noi leviamo la voce. Il nostro saggio è un grido d'allarme. Un atto d'accusa. Dio ci ascolti!

COMUNICAZIONI

Corporeità, comunicazione e rappresentazione artistica. (Comunicazioni Sociali n. 3-4 1980).

Il tema del corpo si è imposto in maniera sempre crescente all'attenzione della cultura contemporanea e, al di là delle diversità di prospettiva, di metodo e di linguaggio con cui le varie discipline vi si sono accostate, è possibile individuare i risultati più notevoli di questa riflessione, da un lato, nel superamento della diffidenza verso il corporeo propria di tanta parte della tradizione del pensiero occidentale, dall'altro, nella progressiva scoperta dell'unità dell'uomo. Questa rivalutazione del corpo è poi stata programmaticamente perseguita da numerose esperienze di teatro degli ultimi decenni, sicché oggi all'interesse che l'editoria e i *mass media* continuano a riservare all'argomento si affiancano l'attività dei sempre più numerosi *stages* di mimo e di espressione corporea e il fenomeno dell'animazione nelle scuole, dove l'espressività fisica e gestuale trova ampio spazio.

Nell'affollato panorama delle iniziative culturali che si rivolgono al tema della corporeità non mancano naturalmente le operazioni riduttive, in cui la semplificazione banalizzante, la mistificazione ideologica e la speculazione prendono il posto del del rigore e dell'onestà intellettuale che dovrebbero essere a fondamento di ogni ricerca. L'equivoco più pericoloso a cui può dar luogo una parziale ed errata interpretazione della riguadagnata positività del corporeo è senza dubbio la sua conversione in una sorta di nuovo assoluto, attuata attraverso un'esaltazione materialistica che finisce per rivelarsi l'atteggiamento più nocivo alla stessa stima del corpo.

Alla luce di queste considerazioni preliminari risaltano su-

bito positivamente la serietà scientifica e la corretta impostazione del contributo recato al dibattito dalla Scuola delle Comunicazioni Sociali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, che nell'ambito di attività seminariali ha recentemente affrontato il problema della corporeità nella comunicazione e nella rappresentazione artistica, dedicando alla documentazione della prima fase di questa ricerca l'ultimo numero di « Comunicazioni Sociali » (n. 3-4 1980). La rivista raccoglie secondo un preciso disegno unitario sette saggi che trattano momenti diversi della questione. Nel primo, che ne affronta il nodo teorico, dopo aver ripercorso le principali posizioni dualistiche della filosofia occidentale sul tema del corpo, in particolare quella platonica, che lo concepisce come prigione dell'anima, e quella cartesiana, che intendendolo come macchina lo ha proposto allo studio di parecchie discipline propriamente scientifiche, Antoine Vergote mostra come le moderne scienze dell'uomo abbiano portato ad un nuovo pensiero del corpo, che lo integra nella vita dello spirito; particolare attenzione è riservata al « corpo psichico », oggetto della psicologia e della psicanalisi, mentre il superamento di un approccio di tipo dualistico è attuato nel senso di un'unità dell'uomo intesa come tensionale, che lo pone come soggetto attivo di una storia.

Al contributo d'apertura seguono una sezione storica, che esamina le posizioni del Medioevo e della scuola filosofica fenomenologica del Novecento, e una sezione volta ad accertare la rilevanza del corpo in alcune esperienze artistiche contemporanee, drammaturgiche e figurative. I diversi momenti della ricerca trovano la loro organicità, oltreché nell'unificante problema della corporeità, in una sostanziale identità di prospettiva, che persegue la rivalutazione del corporeo distaccandosi in maniera radicale da indebite esaltazioni materialistiche e tenendo presenti in modo particolare gli importanti risultati conseguiti dalla Fenomenologia. Vista però la varietà degli argomenti affrontati ci sembra opportuno considerare singolarmente i diversi saggi, sia pure in maniera molto sintetica.

Nel suo contributo Alessandro Ghisalberti mostra, al di là dei luoghi comuni e delle semplificazioni preconcette, come il pensiero filosofico e teologico del Medioevo sia caratterizzato da una sostanziale disponibilità verso il corpo: nell'antropologia dell'Alto Medioevo egli riscontra infatti una tensione che mira a superare la concezione del corpo come carcere in favore di quella del corpo come tempio dell'anima, e individua i punti di partenza di questa posizione nella particolare perfezione attribuita a una realtà plasmata direttamente da Dio e

nel rapporto del corpo umano con il Corpo di Cristo; quanto alla svolta operata dall'ingresso in Occidente degli scritti aristotelici sulla filosofia della natura, nei quali era stabilita un' unione intrinseca tra anima e corpo pari a quella che si instaura tra forma e materia in ogni sinolo, l'autore mette in luce come le due diverse interpretazioni di questa dottrina, riconducibili a S. Tommaso e a S. Bonaventura, tendano entrambe a salvaguardare l'unità del composto umano riaffermando al tempo stesso le fondamentali verità cristiane dell'immortalità dell'anima e della resurrezione dei corpi.

L'analisi della posizione medievale è completata da Ernesto Travi con una puntuale verifica del rapporto tra corpo e anima nella sintesi poetica di Dante, che mette bene in luce come tutta la Commedia celebri la perenne vita dell'anima e la certezza che il corpo risorgerà e come in essa sia affermato a piene lettere che la realtà dell'uomo è costituita dalla carne e dall'anima come unità inscindibile. Il saggio affronta in particolare il problema letterario delle ombre e l'invenzione dantesca del « corpo aereo », e il suo pregio maggiore è proprio quello di mostrare come le conquiste filosofiche e teologiche di Dante si traducano sempre in concrete soluzioni letterarie, trasfigurandosi poeticamente.

Nell'ambito della filosofia contemporanea il contributo dato dalla scuola fenomenologica ad una riabilitazione del corpo come mediatore di conoscenza è di importanza decisiva. Husserl, affrontando il problema del fondamento originario della comunicazione umana, ha infatti offerto al tema della corporeità una fondazione radicale. Enrichetta Buchli ripercorre dunque l'itinerario della Fenomenologia secondo i tre punti di vista in base ai quali il corpo vi è preso in considerazione: il corpo « visto dall'interno », cioè vissuto in prima persona; il corpo « visto dall'esterno », cioè il corpo altrui come appare al soggetto; il corpo quale « veicolo dell'essere al mondo », e come matrice costitutiva del mondo intersoggettivo. Il corpo vissuto in prima persona si pone per la Fenomenologia come « centro di orientamento » intorno al quale il mondo si dispone e si ordina e come unità dei « vissuti » che intenzionano la realtà in un fluire continuo. La corporeità è la condizione originaria del perenne oscillare dell'uomo tra situazione e desituazione, tra inserimento in un intreccio di rapporti spaziali e temporali e possibilità di trascendimento di tale limite, e può quindi essere assunta come simbolo della tensione che definisce l'esistenza stessa dell'uomo, un'esistenza che si realizza in un corpo ma il cui movimento è la trascendenza. Quanto al « corpo

visto dall'esterno », la corporeità dell'altro emerge immediatamente e intuitivamente come una corporeità non confondibile con le altre oggettività. Si incontrano infatti non mere apparenze fisiche, ma corpi che esprimono una coscienza, « uomini unitari », « persone », ed è proprio questo riconoscimento dell' altro come « soggetto incarnato » di un suo mondo circostante che, nella misura in cui è reciproco, fonda la possibilità dell' unità dell'associazione umana. L'analisi della Buchli, che unisce all'intelligente disposizione della materia la notevole precisione dei riscontri, prende anche in considerazione alcuni degli sviluppi del pensiero husserliano in Sartre e Merlau Ponty, che mostrano come sia proprio il corpo, « spazio espressivo » originario, a permettere la proiezione all'esterno dei significati e quindi ogni ulteriore attività espressiva.

La riflessione sul ruolo del corpo nella comunicazione e nella rappresentazione artistica investe naturalmente in maniera privilegiata quel momento di comunicazione piena, totale e immediata che è, o dovrebbe essere, il teatro. Ma, se è vero che nel teatro la presenza fisica dell'attore si pone come una necessità strutturale, è anche vero che la tradizione dotta della drammaturgia occidentale ha quasi sempre mortificato la centralità di questa autorappresentazione del corpo per privilegiare il testo letterario. E' proprio dal rilievo di questa contraddizione che prende avvio la ricerca di Annamaria Cascetta su quei momenti della scena contemporanea in cui, parallelamente ad altre zone della cultura, si attua una rivalutazione del corporeo. Dopo aver mostrato come nel teatro di Beckett, che pure registra in modo quasi ossessivo l'insufficienza del linguaggio sul doppio fronte della parola e del gesto, sia legittimo scorgere l'annuncio di una possibilità di superamento di questa condizione antropologica (di essa infatti si parla proprio attraverso una geniale messa in scena della parola e del corpo), l'autrice analizza il modello teorico di Antonin Artaud. Del suo pensiero, attraverso cui passa ogni discorso sul rapporto tra corpo e drammaturgia, vengono isolate quelle formulazioni, destinate a fecondare a lungo la ricerca contemporanea, in cui è presente una radicale intuizione delle risorse simboliche del corporeo; alle due opposte tentazioni artaudiane dell' annullamento e dell'assolutizzazione del corpo vengono invece ricondotti molti degli equivoci del recente teatro sperimentale. Nelle esperienze del mimo corporale, della clownerie moderna e del teatro laboratorio di Grotowski è poi individuata un'intuizione del corpo vicina alle premesse della filosofia fenomenologica: in esse il corpo dell'attore, a partire dall'accettazione del suo limite e della sua situazione, si proietta in una tensione

conoscitiva, valorizzante della realtà, che guadagna via via più estese relazioni di appartenenza e di senso e, facendo parlare il particolare nella sua verità più profonda, lo congiunge con l'universale. Estremamente positivi ci sembrano, accanto alla precisione con cui sono isolati e analizzati i tratti distintivi delle diverse esperienze, il richiamo alla funzione coessenziale che devono giocare i vari elementi di una rappresentazione e la consapevolezza, sottesa all'intera ricerca, che un'autentica drammaturgia del corporeo non sostituisce a quello della parola un nuovo codice dominante, ma rivaluta la centralità psicofisica dell'attore in tutte le sue componenti.

Dal teatro alla pittura, che Antonin Artaud definiva come « teatro muto », intendendola al pari del teatro come luogo in cui può darsi il rovesciamento delle forme e la rivelazione di ciò che sta al di sotto delle apparenze: nel suo articolo « Artaud, il corpo e la pittura » Gian Alberto Dell'Acqua ripercorre i momenti della tormentata ricerca di Artaud sul corpo che si ricollegano alle sue identificazioni, assai distanziate nel tempo, con Paolo Uccello e Vincent Van Gogh. In Questi artisti egli ritrovò dei veri e propri *alter ego* e, se l'incontro con il primo è da porsi in relazione con l'esperienza del corpo negato, la profonda sintonia con il secondo rimanda alla disperata tensione di Artaud verso il « corpo glorioso », all'impossibile utopia di un corpo incorruttibile e nato-da-sé, una sorta di nuovo assoluto. Dell'Acqua mostra poi come nel pittore contemporaneo Wols sia possibile riconoscere un altro non proclamato alter ego di Artaud.

La rivista è completata dall'intervento di Marilisa Di Giovanni sulla *body art,* cioè su quelle ricerche visuali degli ultimi anni in cui il corpo proprio ed altrui diviene oggetto esclusivo di interventi che l'uso del mezzo fotografico permette di fissare. L'autrice, dopo averne presentato un panorama, ne tenta una classificazione per tipologie e un bilancio, individuando i limiti più pesanti di molte di queste esperienze nella povertà dell'elaborazione e nell'illusione di un vitalismo immediato che superi la rappresentazione.

L'aspetto a cui soprattutto si deve guardare per una valutazione complessiva della ricerca interdisciplinare condotta nell' ambito della Scuola Superiore delle Comunicazioni Sociali di Milano è l'importante consapevolezza ad essa sottesa che, alla radice della considerazione del corpo come un centro di produzione di linguaggio e di senso, sta, al di là dell'abusato richiamo ai « diritti del corpo » e di una strategia della « riappro-

priazione » il più delle volte riduttivamente intesa, il problema del rapporto dell'uomo essere corporeo con l'orizzonte conoscitivo e con la verità. E' proprio questa corretta impostazione della questione a determinare il recupero e l'elaborazione di alcune decisive acquisizioni della scuola fenomenologica: la rivendicazione di una dignità conoscitiva a tutti quegli atteggiamenti attraverso cui il corpo trascende la mera dimensione biologica; l'intuizione del corpo come simbolo di quella dialettica tra povertà del limite e ricchezza della possibilità che definisce ogni essere umano; una concezione unitaria dell'uomo come « coscienza incarnata » che, attraverso una serie inesauribile di relazioni conoscitive con il mondo, si protende alla ricerca di un'originaria pienezza di senso.

Ci sembra opportuno a questo punto, dopo aver indicato in quale direzione si attui nei diversi contributi che compongono la rivista la rivalutazione del corporeo, mostrare come questa impostazione non sia in contraddizione con la sostanza autentica del messaggio cristiano sul corpo. Il discorso del Cristianesimo, estraneo alla concezione del corpo come elemento limitativo e impuro a cui l'anima si unisce accidentalmente, propria ad esempio del dualismo di stampo platonico, è da sempre chiaro: tutto l'uomo è stato creato da Dio e tutto l'uomo, immagine di Dio, è fatto per il dialogo con Dio e per la vita immortale. L'uomo è perciò relazione con Dio anche nella corporeità dell'esistenza, e il valore del corpo materiale dell'uomo è stato potentemente confermato dal fatto che proprio assumendo un corpo umano il Figlio di Dio ha redento l'uomo nella sua totalità; la Salvezza cristiana non sarà dunque la vittoria dell'anima sul corpo, ma la partecipazione di tutto l'uomo alla vita di Dio. Proprio da queste profonde radici ha origine il rispetto cristiano per il corpo, che esclude qualsiasi svilimento o esaltazione indebita.

A illuminare il rapporto tra le verità cristiane e i risultati delle scienze umane ci sembra valga meglio di ogni altra considerazione questa frase di Pio XII, che è al tempo stesso espressione di stima per la scienza positiva e indicazione di un compito: « Lo studio onesto e profondo dei problemi scientifici non solo non conduce, per sé, a contrasti con i principi certi della filosofia perenne, ma da questa riceve una luce che gli stessi cultori della filosofia forse non si attendevano e nemmeno potevano sperare così continua e intensa ».

FRANCESCO PISANI

POSTILLE

POESIA, NON RIVOLUZIONE — DICONO I GIOVANI POETI.

Il '68 aveva proclamato l'inutilità della poesia, e ne aveva decretato la fine. Bastava la rivoluzione. Giungeva così a compimento la poetica dei Novissimi, *nati a Palermo nel 1963, e che ebbero per capisquadra Balestrini, Giuliani, Pagliarani e Sanguineti. Si erano mossi questi « Novissimi » con l'idea irriverente, ma tenuta sempre in piedi da un ineffabile cerebralismo, di voler tutto abbattere e rivisitare. Di voler trasfondere un sangue, non nuovo, ma* diverso *nella poesia. Così che cosa diversa doveva essere la poesia, altra; anzi doveva nascere una poesia impastata con la rivoluzione, marciarvi con essa. La poesia dei modelli, dei punti di riferimento, o anche solo di qualche radice, doveva morire.*

Ma ormai tutti riconoscono che i cosiddetti Novissimi *hanno offerto tante parole e sistemazioni teoriche, ma poca o punta poesia. Un neoromanticismo impulsivo ha finito per stemperarsi in un poco leggendario archivio baroccheggiante con molte gelide registrazioni. La poesia, fortunatamente, è fenomeno differente dalla rivoluzione, che resta la mania elitaria e romanticheggiante di un gruppo di intellettuali, che chiama ad adunata le masse per far deflagare le cose con cambiamenti in pratica solo esterni. Le rivoluzioni hanno sempre dato una poesia celebrativa, dove la retorica domina. Questa consapevolezza aveva probabilmente indotto i « non-poeti » del '68 a sostituirla con la rivoluzione. In tal modo il rischio parenetico ed esaltatorio non ci sarebbe stato, sopprimendo la poesia del tutto. Oppure bastavano le scritte murali, i graffiti d'occasione; o i ciclostilati patetici dei « poeti-operai » alla Ferruccio Brugnaro. Ma la poesia, marxianamente parlando — questo era il punto assiale — era allora una sovrastruttura che dipendeva dalla struttura socio-economica. Alle svolte della storia, come si credeva fosse il '68, non poteva che manifestare pienamente la sua sterilità. Largo, dunque, a* Madame la révolution.

Ma non è stato così. Dopo i Novissimi, *accanto ai non-poeti rivoluzionari che volevano cancellare il segno e l'essere della parola-creatura, della parola che si fa contemplare, fiorivano sperimentalisti di ogni frontiera che, in qualche modo, pur nell'angustia di operazioni compensatorie, tenevano in luce il filone d'oro dell'autonomia del fare poesia. Saltellavano*

di qua e di là, prendevano appunti dalla segnaletica stradale, o dalle antiche insegne d'osteria; assumevano in proprio perfino le scritte pubblicitarie o quelle delle varie associazioni combattentistiche. Alcuni apertamente sfociavano in una specie di disegno garbato parlando di una poesia totalmente visiva, che era in fondo un modo mesto e tranquillo di darsi alla pittura.

I maestri Caproni e Luzi, per citare i due più memorabili, nel 1975 e nel 1978, pubblicavano rispettivamente Il muro della terra *(Garzanti) e* Al fuoco della controversia *(Garzanti), che restano probabilmente le opere più singolari e forti di quest'ultimo decennio. Perfino Zanzotto, sempre stretto in una particolare vegetazione linguistica un po' démodé, perlustrava con il suo* Galateo in bosco *(Mondadori), andando dal centro alla periferia, gli angoli più discosti e, perché no, silvestri delle sue « pasque » nevrotiche e delle sue contrade native. Con arcaismi insofferenti, con pungolanti ironie. Con una forza propulsiva ed esasperata di segni e di significati, che finivano sempre per lasciare qualcosa, o molto, nelle mani della poesia. Zanzotto stratificava e insegnava, pur arenandosi o splendidamente « pasticciando » con una lingua sofferente e icastica, ma anche impervia.*

Erano loro che avevano senza volerlo issato il buon stendardo della poesia vera, che si può fare — è bene ricordarlo — sempre in molti modi. Non che si ponessero a modelli coscienti, o, come si usa dire con disprezzo, cattedratici, ma rimanevano indicazione stimolante e coscienza morale *per i giovanissimi. Con l'insegnamento autentico che la poesia non s'improvvisa, che essa nasce dalla sofferenza e dall'amore; che si radica nel fondo esistenziale e traumatico dell'uomo con attenzione alla « forma », non dico al* mot juste *che sarebbe anche pericoloso, ma alla parola che è archetipo, fragile sì, ma senz'altro metastorico. E poi il « gioco » radicale e religioso, la fantasia; il pensiero, la contemplazione. E non certamente il gelo cerebrale.*

Già nel 1977, in giugno a Treviso, durante un convegno sulla nuova poesia, i giovanissimi o comunque molto giovani Cucchi, Milo De Angelis, Ruffilli e tanti altri insorsero contro la rivoluzione che voleva sostituirsi alla poesia. Non la poesia era dunque morta, ma la rivoluzione che nel mattino radioso promette assai e poi finisce per stancare e deprimere. Il fronte dei giovani poeti non era certo compatto. Milo De Angelis, con la rivista Niebo *(oggi scomparsa) che in polacco significa svelamento, riprendeva il discorso sulla poesia mistica, onirica, oracolare e forse anche visionaria, facendo senza preamboli il nome, tra gli altri, di San Giovanni della Croce. Altri si volgevano al* parlato *di Saba, alle prime esperienze « umili » e fascinose del suo* Canzoniere. *In qualche modo, volevano ricostituire un messaggio, non certo convenzionale, ma ricco di sorprese e di pienezze; sapido e semplice, ancorché rigoroso. Volgersi a Saba, che non è tutto limpido ma anche « ambiguo » come ha sottolineato, forse troppo duramente, Silvio Ramat nella* Nuova rivista europea *(n. 18), diretta da Giancarlo Vigorelli.*

Questa svolta di una poesia che sa fare o farsi da sé, anche a livello di poetica, è ben testimoniata da alcuni saggi, pubblicati dalla rivista Ulisse, *condotta da Maria Luisa Astaldi, nel quaderno monografico intitolato* Crisi della letteratura?. *Per Maurizio Cucchi, giovane poeta di buona affermazione, « dalla seconda metà degli anni '70 a oggi (ci sono) la volontà, l'intenzione ferma di essere poeti; persino una maldestra fiducia totale (con non pochi tratti di volontarismo) nelle possibilità genericamente* liberatorie *o rigeneranti della poesia. Caduta delle censure, dunque, e diritto concesso alla poesia di essere poesia, di vivere felicemente di se stessa » (cfr. il saggio* Le condizioni odierne della poesia).

Cucchi offre di questo recupero della poesia in quanto tale (poesia come sufficiente a se stessa e non come ritorno a un ordine) tre segnalazioni che corrispondono ai nomi degli ormai « maturi » Antonio Porta, che è anche curatore dell'antologia Poesia degli anni settanta, *Feltrinelli, 1979, Giovanni Raboni e Giampiero Neri. I più giovani Nanni Cagnone, Cesare Greppi, Tomaso Kemeny e Cosimo Ortesta, cui aggiunge Valentino Zeichen e Gregorio Scalise provenienti da altre esperienze, avrebbero « proposto la piena autonomia del testo come luminoso* oggetto *poetico o come ironico, pregiato* gadget ».

Ennio Cavalli, uno dei poeti più dotati della « quinta generazione », parla in questo modo della poesia: « Poesia come Ring, *anello circolare dove i conti, anche se non tornano, vengono almeno registrati. E inoltre poesia non come angolazione settoriale, ma come demanio, appartenenza totale. Non esiste da sola la poesia del mare, del paesaggio, d'amore. E' un estratto, un succo portentoso che si trova in ogni gesto, in ogni momento, in ogni rapporto. Bisogna saperla trovare. Non sta come la brina sui fiori, a una certa ora. Può essere in mille situazioni » (cfr.,* L'ultima poesia: vizi privati e pubbliche letture). *Secondo Cavalli, per raggiungerla: « bisogna continuare ad attingere alla fontana delle cento cannelle, senza occluderne alcuna, senza vietarsi temi esistenziali, il quotidiano, il privato, l'immensa parola, il conto da pagare, i grandi interrogativi; oppure il politico, la rabbia, il marciume, il futuro, o, insieme, questi e quelli e altri ancora ». Infine « nessuna paura di luoghi poetici colossali, fossero pure l'amore e la morte ».*

Ugo Ronfani, in Appunti sul sociale e il politico in poesia, *suggerisce che la poesia sociale e politica non è quella che inneggia al proletariato, alla rivoluzione, alla stessa Resistenza. L'agguato esortativo fa precipitare i contenuti in una sorta di palude, precludendo loro un qualsiasi messaggio, solidarietà, comunicazione. La poesia è in se stessa sociale e politica quando sia vera poesia, in quanto la sua « parola è davvero un* essere », *e quindi tende a trasformare la realtà in ogni caso. E non importa che il poeta sia un isolato oppure sia politicamente impegnato. La sua poesia, se è autentica, afferma Ronfani, finisce sempre per incidere o pesare.*

Elio Pecora, nel saggio Poesia: il rapporto con i modelli, *giunge a dire che per fare poesia occorrono i punti di riferimento, i modelli, non certo nel senso di scorretta imitazione: « L'attenzione e la reverenza per i modelli va crescendo, che essi tornano ad essere i punti da cui partire per un viaggio più lungo, per un approdo meno insicuro... S'è cercato raramente di cavare dal modello il vigore, la forza sotterranea, la costanza nella fatica di esprimersi. Pecora cita esplicitamente « l'esempio » di Ezra Pound, aggiungendo che il nostro — per quanto riguarda la poesia — è « un tempo di mezzo, di attese e di vigilie ». Vi occorrono costanza, impegno, pazienza e ingegno per riportare la lampada sopra il moggio. E conclude domandandosi: « Che si torni addirittura alle origini, a quei moduli pregreci per cui il poeta era il cantore, l'ospite che ripagava l'accoglienza armoniosamente raccontando e ordinava parole di vita? ».*

La poesia, dunque, vive in quanto è una forma di conoscenza altra, *che nemmeno la rivoluzione può reprimere o cancellare. Essa è in se stessa « creatura » ed essenza, tesoro e scrigno, non manipolabile o sostituibile.*

[Ferruccio Mazzariol]

Dei delitti, del pentimento e del perdono.

« Ama il prossimo tuo come te stesso ». Chi di noi non ha mai sentito criticare da parte di sedicenti sostenitori di morali purissime e altruistiche quel « come te stesso », quasi ciò significasse sminuire l'impulso di generosità assoluta che dovrebbe regolare i rapporti con il nostro prossimo? In verità siamo così lontani dalla forza viva delle parole antiche del Levitico *(19, 18) e del* Vangelo *(*Mt.*, 22, 39;* Mc.*, 12, 31) da non riuscire più, con immediato senso di orientamento, a cogliere come il discorso si imperni tutto proprio su quel « come te stesso », il quale irrobustisce e non attenua il valore e la grandezza del precetto. All'epoca in cui furono pronunciate quelle parole si coglieva subito che mettere in pratica la massima di « non essere empio di fronte a se stesso » (*Pierqué Avôt*, II, 17) non significava fondare una morale egoisticamente laica ma rappresentava il vivo inserirsi nel cuore dei due (tre) simili precetti: amore per Dio, per il prossimo (e per se stessi).*

Oggi queste formulazioni hanno perduto nella loro lettera pregnanza e per recuperare parte della loro, alla radice, inestinguibile forza bisogna percorrere vie oblique che possono aggrapparsi un po' a tutto, ivi compresa

all'« esegesi dei luoghi comuni ». In questa luce non risulta affatto fortuito che chi accusa il venerato precetto di mancanza di altruismo sia, in genere. quella stessa persona che posta davanti al problema della libertà risponde con massima prontezza che « la mia libertà finisce dove comincia quella dell'altro », vedendo così la libertà individuale all'insegna della concorrenza reciproca. Posso fare tutto quello che mi pare basta che non pesti i piedi a nessuno. In quest'affermazione è evidente tanto la mancanza di responsabilità verso se stessi (libertà è fare quanto mi pare almeno nei miei confronti) quanto l'impossibilità di vedere una fraterna solidarietà tra l'amore di sé e quello del prossimo. Così il borghese vagheggiamento di virtù sublimi è davvero l'altra faccia della stessa medaglia della concezione concorrenziale della libertà.

Per lungo tempo si è ritenuto questo tipo di libertà in grado di fondare e regolare un consorzio civile dove una « mano invisibile » armonizzasse l'interesse egoistico di ciascuno con l'altrui vantaggio; ma in nessun caso essa può fondare vincoli più decorosi e valori più profondi di quelli che si basano sulla reciproca convenienza o sulla comune utilità. Significativamente troppi nodi vengono al pettine proprio nel momento in cui non è più possibile ripararsi dietro lo schermo di una solidarietà fondata sulla reciproca utilità, come quando ci si trova davanti all'infrazione della legge che regola la convivenza, ovverosia allorché si è di fronte al caso in cui l'egoismo individuale arreca (come nello stato di natura di Hobbes) un danno diretto al prossimo. Se il macellaio e il birraio di Adam Smith facendo il loro interesse fanno anche il nostro, visto che loro guadagnano e noi possiamo consumare i prodotti di cui abbiamo bisogno, il ladro perseguendo il proprio personale interesse reca direttamente danno agli altri senza portar loro il benché minimo vantaggio. E' di fronte a questa rottura che si fa strada il diritto della società a punire, ma è proprio esaminando un po' da vicino questo punto che balza agli occhi l'umiliante parzialità di chi vuole ricondurre anche il punire (perché prima vi ha ricondotto il comportamento reciproco) all'utilità sociale.

A prima vista si potrebbe anche sostenere che la teoria della punizione fondata esclusivamente sull'utilità sociale funziona benissimo; dall'Illuminismo in poi essa ha preso sempre più piede risultando pragmaticamente la più efficace e umanamente la più moderata. Eppure questi suoi conseguimenti comportano la rinuncia di quanto forma il cuore stesso del concetto di punizione, ovverosia che si deve essere puniti per il male che si è compiuto. Se la pena è vista solo come misura socialmente utile si è infatti puniti non per il reato compiuto ma per essere messi nelle condizioni di non compierne altri e nel contempo per servire come monito per i propri concittadini divenendo un elemento atto a scoraggiare gli altri a compiere infrazioni alle regole della pacifica convivenza. Uno dei più celebrati testi di questa tradizione, Dei delitti e delle pene *di Cesare Beccaria, evidenzia la prospettiva in maniera inequivocabile. Il fine della pena non*

può essere quello di « disfare un delitto commesso », essendo il passato incancellabile e irriscattabile: « Le strida di un infelice richiamano forse dal tempo che non ritorna le azioni già consumate? Il fine dunque non è altro che di impedire al reo di fare nuovi danni ai suoi concittadini e di rimuovere gli altri dal farne uguali » (par., XII).

Su questa base non è certo possibile nessun legame organico *tra la colpa e la sua punizione. Tutto qui è ancora all'insegna della moderazione, della proporzione serbata, ma quanta terribilità si cela sotto quell'indicazione che la pena più giusta è quella che « farà un'impressione più efficace e più durevole sull'animo degli uomini », terribilità in sostanza non attenuata dall'aggiunta assicurante che deve essere anche la « meno tormentosa sul corpo del reo »* (ibid.). *Sentirsi il corpo torchiato è orribile, ma proporre la punizione come monito sociale significa imboccare una strada che può condurre passo passo fino alla caduta della stessa irrinunciabile distinzione tra innocente e colpevole, perché è giustificato colpire anche l'innocente (come troppe volte si è fatto) se questa azione iniqua è considerata socialmente conveniente. « E' meglio che un uomo muoia piuttosto che tutto il popolo ». Non c'è via d'uscita: se l'individuo può servire come monito alla società, quest'ultima è più importante del primo. Questa opzione porta davvero all'intolleranza (conseguenza tra le più paradossali per il tollerante Illuminismo), infatti si può avere compassione per il colpevole ma non di colui la cui punizione serve a mantenere il buon sociale. Ma potrebbe ormai essere altrimenti quando dalla sfera del diritto si è espunta ogni forma di responsabilità nei confronti di se stessi? Se per il diritto nessuno è mai colpevole nei confronti di se stesso, è gioco forza che dovrà essere punito per gli altri non per se stesso.*

La responsabilità verso se stessi è atto morale non di competenza del diritto; ma non esiste nessun punto d'intersezione? La responsabilità verso se stessi è atto che non può non misurarsi con il passato ed è questa la vera differenza di prospettiva. Come si manifesta questa responsabilità nel colpevole? Innanzitutto con il rimorso, il pentimento. Il rimorso comporta il vedere il « passato che non si può disfare » non come un'ovvietà naturale di cui bisogna semplicemente prendere atto comportandosi di conseguenza, ma come qualcosa di profondamente inaccettabile essendo proprio quest'impossibilità a suscitare angoscia e dolore, ci è impossibile riscattare fino in fondo quanto si è fatto. Si ripeterà che questa è un'esperienza morale e non giuridica, ma come si può salvaguardare il senso di umanità del diritto abbandonando del tutto ogni tentativo, sia pur parziale e incompleto, di coordinamento tra le due sfere? Il pentimento personale e morale non è necessariamente utile, può essere del reo confesso che ha compiuto un crimine in perfetta solitudine, e non è premiato dalla legislazione propensa a favorire solo il pentimento utile all'indagine, quello che aiuta a scoprire o a prevenire altri delitti, vedendo esclusivamente in quell'utilità il crisma della sincerità. Favorire altre forme di pentimento sarebbe

invece altamente controproducente sminuendo l'effetto deterrente della pena. Eppure così facendo si rinuncia ancora una volta al tentativo di instaurare qualsiasi tipo di legame organico tra pena e colpa.

Come si può, senza almeno avvertire la drammatica insufficienza di un diritto che non contemplando la responsabilità verso se stessi non può dar spazio al sentimento morale del rimorso, del pentimento, del grande e « inutile » tentativo di misurarsi con il passato, proporre senza falsa coscienza la dimensione rieducativa della pena? « Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato » (Costituzione italiana, *art. 27). D'accordo niente tortura, né condanna a morte, ma sono solo questi i trattamenti contrari al senso di umanità? E' inumana qualsiasi pena strumentalizzata ai fini di una rieducazione esclusivamente sociale e non morale. Quest'ultima però implica* in primis *la responsabilità verso se stessi in un processo che può presentarsi solo come « autorieducazione ». In caso contrario il carcere diviene quello che effettivamente è (al di là di ogni vagheggiamento costituzionale) puro orrore, e scuola di violenza, sopruso e inganno.*

Pochi anni dopo Beccaria, Kant vuole proporre un'alternativa globale rispetto a quella esposta dall'illuminista lombardo. Egli ripropone con forza l'esistenza di un insopprimibile legame organico *tra delitto e pena. Si deve essere puniti solo ed esclusivamente per il male commesso senza tener conto di alcuna utilità sociale* (1). *In tale prospettiva per determinare la misura intrinseca della giustizia non resta che riproporre la legge del taglione* (ius talionis); *soltanto essa infatti « ma ben inteso davanti alla sbarra del tribunale (non nel giudizio privato) può determinare con precisione la qualità e la quantità della punizione »* (ibid., *p. 165, cfr. anche p. 205). Per Kant non si può far dipendere la pena (al pari della morale) da alcuna realtà utile ed esterna, essa va perseguita di per sé: « La* legge penale *è un imperativo categorico e guai a colui che si insinua nelle spire tortuose dell'eudemonismo per scoprirvi qualche vantaggio » (*ibid., *p. 165), e ciò proprio perché la persona umana va vista sempre come fine e mai come mezzo.*

Il grande filosofo critico sa molto bene qual è il prezzo da pagare per rimanere fedeli a questa così apparentemente sublime dottrina. Innanzitutto bisogna recepire il ius talionis *— cioè la logica della* vendetta *— perché (al di là di falsi pudori linguistici) è proprio quest'ultimo termine a indicare un atto che si fa contro il colpevole per la sola ragione che si è commessa una colpa, senza tener conto di processi rieducativi o di moniti sociali. E la vendetta, cioè l'anima della giustizia punitiva, resa norma non può avere altra legge se non quella dell'« occhio per occhio »; e ciò con-*

(1) « *La* punizione giuridica (poena forensis) ... *non può mai venir decretata come mezzo per raggiungere un bene, sia a profitto del criminale stesso, sia a profitto della società civile, ma deve sempre venirgli inflitta soltanto perché* egli ha commesso un crimine », *I. Kant,* La metafisica dei costumi, *trad. it., Laterza, Bari, 1970, p. 164.*

duce per forza a sostenere che la morte si paga con la morte (« Se poi egli ha ucciso deve morire. *Qui non esiste nessun surrogato che possa soddisfare la giustizia »,* ibid., *p. 166) e a proporre la castrazione per i colpevoli di stupro e pederastia (cfr.,* ibid., *p. 206). Quando si pensa di poter affermare qualcosa di assoluto (un imperativo categorico) non c'è conseguenza che possa spaventare. Ma vi è un secondo punto ancor più importante: quell'« imperativo categorico » deve concretamente impersonarsi in qualcuno o in qualche istituzione visto che al privato non è consentito di vendicarsi. Kant quindi ci ripresenta laicamente una prospettiva assoluta che rende il moderno sovrano simile all'antica persona del monarca quale rappresentante in terra una giustizia che « non invano porta la spada »* (Rm., *13, 4)* (2). *La figura laicamente assoluta del monarca kantiano è caduta, così come già a quell'epoca cadevano le teste dei re, ma rimarrà sempre qualcosa di terribile nel riconoscere, in un modo o in un altro, la possibilità di un assoluto legato a qualche istituzione, anche e soprattutto se laicamente fondata.*

Kant riconosce l'esistenza di un dovere verso se stessi, e di fronte all'apparente paradosso di vedere nella medesima persona « colui che obbliga e colui che è obbligato » (ibid., *p. 273) risponde sdoppiando l'uomo in due livelli: uno fenomenico e l'altro noumenico (cfr., p. 273). Questa obbligazione autonoma è un assoluto morale che, trascritto in termini di diritto, diviene il monarca (o qualche altra istituzione) titolare* in propri *della salvaguardia della « laica sacralità » della giustizia. Se la giustizia è sacra, una cosa non sarà mai possibile: il perdono come risposta al pentimento del colpevole. Un siffatto perdono è infatti frutto della consapevolezza da parte di chi lo concede (ma potrà mai essere un'istituzione?) che proprio perché il passato è alla radice irriscattabile bisogna far tesoro del tentativo da parte del responsabile di misurarsi con esso attraverso il rimorso, sola realtà che può* in qualche modo *attuare e invocare la trasformazione del passato senza consegnarsi impietosamente all'oblio.*

Per quanto concerne il diritto né Beccaria né Kant possono dare spazio al perdono (grazia). Infatti per il primo esso intaccherebbe la forza socialmente deterrente della pena e se nella prassi corrente esso può venir tollerato, vista l'asprezza disumana delle sanzioni, in una legislazione perfetta la sua applicazione è da ritenersi funesta (3). *Per Kant graziare rappresenterebbe la violazione di un imperativo categorico e al più il sovrano (incarnazione dell'imperativo) può perdonare, dando così valore legale a*

---

(2) « *Il* diritto penale *è il diritto che ha il sovrano verso chi gli è soggetto di infliggergli una pena quando si sia reso colpevole di un delitto. Il capo dello Stato non può quindi essere punito, ma ci si può soltanto sottrarre alla sua dominazione* » (ibid., *p. 164).*

(3) « *Felice la nazione nella quale* [*clemenza e perdono*] *sarebbero funesti* », Dei delitti e delle pene, *par. 46.*

un sentimento personale, le offese fatte alla sua persona, non quelle dirette contro i semplici cittadini (ai quali del resto non è concesso di attribuire una portata giuridica ai loro sentimenti personali) (cfr. La metafisica dei costumi, *ed. cit., pp. 171-172). Ci può essere però un diritto veramente umano nel suo modo di operare senza che si dia un qualche spazio, in una maniera o in un'altra, alle esperienze solidali da un lato del pentimento e dall'altro della clemenza e del perdono, cioè senza dare la possibilità sia al colpevole che a colui che ha subito l'effetto della colpa (in proprio o in chi gli era vicino) di modificare entro certi limiti il corso della giustizia? Si dirà che così la giustizia non è più assoluta, né la sua applicazione abbastanza deterrente. Ma è proprio questo il punto fondamentale. In un mondo non in grado di riscattare davvero il passato — cioè in un mondo premessianico — ogni giustizia che si proclami assoluta è terribile idolatria, mentre ogni giustizia basata esclusivamente sull'utilità sociale è in definitiva spietata perché dissecca la speranza (o la nostalgia) per una redenzione messianica che vuole misurarsi anche con il male passato e non soltanto fingere di poter porre esteriormente rimedio a quello futuro. Solo chi può redimere può davvero definitivamente giudicare e punire.*

*Si dirà che anche le leggi penali dell'Antico Testamento non danno spazio al perdono. Per esempio mentre presso i Babilonesi, gli Assiri e gli Ittiti si concedeva al marito la possibilità di perdonare anche giuridicamente alla moglie adultera e al suo amante, per la Bibbia entrambi devono essere messi senz'altro a morte (*Lev., *20, 10;* Deut., *22, 22-23). Chi pecca lo fa contro un precetto assoluto di Dio non contro un uomo* (4). *Ma ormai sono trascorsi millenni e quale « teocrazia » è più possibile? Dopo Gesù l'unica « teocrazia » non empia è l'attesa del regno di Dio! Del resto può sorprendere e nel contempo essere motivo di profonda riflessione notare come la tradizione monoteistica più « teocratica » tra tutte, quella coranica, recepisca una pratica umanamente preislamica proprio nel momento in cui concede uno spazio (ambiguo) all'influsso giuridico del perdono. L'uso accolto è quello del « prezzo di sangue »* (diyya). *Esso è « empio », perché quale prezzo può compensare una vita? La Bibbia rifiuta la prospettiva, per essa la vita umana è inviolabile e non ha prezzo (ma poi anche qui si cade nel paradosso, proprio perché inviolabile l'assassinio va punito con la pena di morte, cioè con l'empia soppressione di un'altra vita* (5). *Cosicché « chi è senza peccato scagli la prima pietra » diviene una massima davvero paralizzante, perché scagliare la pietra è già in qualche modo peccato. In un tempo premessianico non si esce dal paradosso. Si deve riconoscerlo, accettando persino elementi « pagani » (cioè umanamente non*

(4) *Cfr., M. GREENBERG,* Some Postulate of Biblical Criminal Law, *in* The Jewish Expression, *a cura di J. Goldin, Yale University Press, 1976, p. 22.*

(5) *Il paradosso era avvertito anche nell'antichità cfr.,* Sifré al Deuteronomio, *19, 13a, cfr., M. GREENBERG,* op. cit., *p. 26.*

assoluti) all'interno della rivelazione che si autolimita di fronte al male compiuto (e che neppure lei può ancora del tutto riscattare). Anche alla rivelazione perciò non resta che far affidamento all'esperienza della profonda responsabilità nei confronti di se stessi che si manifesta nel rimorso e nel pentimento e nella risposta umana (e divina) ad esso: il perdono. « O voi che credete! In materia di omicidio v'è prescritta la legge del taglione: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna, quanto a colui cui venga condonata la pena da suo fratello si proceda contro di lui con dolcezza, ma paghi un tanto, con gentilezza, all'offeso » (Sura della Vacca, *178).*

[Piero Stefani]

« Nelle case del Padre ».

Oggi le culture locali sono fatte oggetto di viva attenzione da parte degli studiosi. Sono lontani i tempi del disprezzo, che discendeva tanto dal filone risorgimentale quanto da quello marxista. Il primo tendeva a ignorare, e quindi a pianificare e combattere le diverse « civiltà minori », in nome dell'unitarietà nazionalistica, che era poi sostanzialmente un'immagine astratta, nata da un'idea romantica parossistica della nazione intesa soprattutto come etnia. La letteratura vetero-marxista, Gramsci compreso, liquidava come folclore tutto un patrimonio di vincoli e di memorie sorti nelle comunità contadino-artigianali; anzi le culture cosiddette minori erano ritenute dai marxisti come minorate *a causa dell'arcaicità e del classismo, da cui sarebbero state intimamente permeate. Esse — sempre secondo il pensiero vetero-marxista — erano delle subculture arretrate, plagiate dalla borghesia.*

Fu Il minusvalore, *Rizzoli 1971, di Barbiellini Amidei a rovesciare radicalmente, a livello di larga diffusione editoriale, una simile concezione. Egli applicava — ironicamente si potrebbe dire — l'analisi marxista del* plusvalore, *sottratto dal capitalismo al lavoratore, alle « piccole civiltà ». Queste venivano considerate, dall'attuale vice-direttore vicario del « Corriere della Sera », come un* corpus *misterioso e unito, attraversato da relazioni e strutture anche metastoriche.* Piccole civiltà, *dunque, come persona, come corpo mistico terrestre, come autonome locali dotate di una propria inconfondibile peculiarità e di una propria anima, che avevano subito un feroce sfruttamento da parte degli Stati (ma non solo dagli Stati). In ciò Barbiellini Amidei si ricollegava sia al pensiero dell'opposizione cattolica*

allo Stato liberale (alla celebre dottrina dei « corpi intermedi »), sia a certe suggestioni slavofile finemente temperate e filtrate soprattutto attraverso l'insegnamento della Scuola di Francoforte. Sicché, in campo marxista, parallelamente, un antropologo-sociologo come Lombardi Satriani poteva parlare di ambiguità *delle cosiddette culture minori, nel senso che esse avrebbero presentato congiuntamente elementi di dipendenza e di arretratezza, ma anche elementi di eversione.*

Sintetizzava felicemente questo trapasso Ulderico Bernardi, veneto, sociologo della scuola di Barbiellini Amidei ed ex-marxista. Per lui, una piccola civiltà *si esprime nella* comunità, *che è una « casa » patriarcale e religiosa dove, informandosi al Le Play, c'è il rispetto naturale del Decalogo. La comunità sopravvive al tempo, o almeno lo sfida, in virtù di una storia peculiare cioè di una tradizione plurisecolare costruita da tutte le generazioni che hanno vissuto un certo clima e una certa « fede ». La comunità è per Bernardi una sorta di piccola Chiesa locale, in cui persistono tensioni e differenze anche classiste, ma nella quale esiste pure un disegno unitario che la penetra e la consolida, oltre la pura sopravvivenza fisica, avviandola verso un apice metastorico nella sperimentazione di legami non contingenti e non semplicemente terrestri. Comunità, perciò, quasi alla stregua di* piccole comunioni dei « santi », *dove la struttura di fondo è metapolitica, marcata profondamente in senso simbolico. Bernardi, infatti, coglie suggestivamente la « festa » di queste comunità, che si esprime — solo per fare un esempio — attraverso il mercato, che non è soltanto luogo di scambi commerciali, ma « rappresentazione e teatro ».*

Recentemente è uscito, ricollegandosi in qualche modo a quest'ottica, un libro interessante e piacevole che ci dà un quadro d'insieme dei « piccoli popoli » che abitano lo Stato italiano. Si tratta di Nelle case del Padre *di Marco Mauri, Morcelliana, Brescia 1981, L. 10.000, che è il primo lavoro di sintesi sulle* civiltà minori *italiane in rapporto alla Chiesa istituzionale e alla valorizzazione della Chiesa locale compiuta dal Concilio Vaticano II. L'opera del giovane studioso lecchese è condotta secondo uno stile piano e di felice lettura; fondamentalmente equilibrata a differenza della poco utile presentazione di Attilio Agnoletto, che lascia trasparire abbondantemente gli aspri umori del dissenziente cattolico convenzionale.*

Nelle case del Padre *è titolo suggestivo, splendidamente poetico e anche mistico, nel voler focalizzare realtà che ci sono particolarmente care per la loro originalità umana e cristiana. Ad ognuno dei « piccoli popoli » che abitano lo Stato italiano, il Mauri dedica un capitolo diviso in due sezioni:* Nei secoli, *che è la parte che ha per oggetto le vicende storiche;* Oggi, *dove è messa in evidenza la situazione odierna di ciascuna di queste « civiltà minori » con dati in gran parte sconosciuti e ben documentati. Delle opportune cartine geografiche completano il libro, che ha una sua grazia e gentilezza.*

Tuttavia, il volume in questione, pur nell'equilibrio che si diceva, è viziato da alcune concezioni che sono proprie alla maggior parte degli studiosi delle « piccole civiltà ». C'è al fondo della visione del Mauri, l'idea romantica della perennità storica della coscienza etnica, un'espressione che ritorna troppo insistentemente nel libro per non avere un significato centrale. E' evidente che l'autore non intende esasperare questo termine in senso peggiorativo, dato anche l'assunto ecclesiale che si è proposto; in ogni caso, la coscienza etnica è un dato che non appartiene alla coscienza cristiana, la sua oscura matrice è in qualche maniera legata a una sorta di religione del sangue e della terra; la sua ancestralità è probabilmente di derivazione pagana. La coscienza etnica comporta una miticità che chiude più che aprire; tende cioè alla frattura, all'isolamento, al ghetto. In certi casi massimi potrebbe sfociare in una sorta di razzismo spicciolo sempre spietato. Oppure in un nazionalismo, limitato geograficamente, localista, ma non meno acceso dell'altro statuale, come è confermato da certi movimenti angusti ed esagitati.

Il Mauri pare trascurare un fatto elementare: tutte le civiltà s'incarnano, soggette, nonostante i loro indiscutibili valori e legami metastorici, alla legge della storicizzazione. Le comunità dei tirolesi, dei franco-provenzali, dei cimbri, dei croati del Molise e così via sono tratteggiate in un loro magnifica staticità, nell'immutabilità presunta del loro corpus e dell loro coscienza etnica, nella bellezza delle loro tradizioni e delle loro parlate arcaiche. Pare, insomma, di avere davanti agli occhi quasi dei piccoli regni celesti. Ciò è suggestivo, ma è anche nostalgico. La storia purtroppo esiste con la sua forza di livellamento e di distruzione, attraversando ogni ambito, straziando la persona e perfino la Chiesa, le due uniche vere entità che, secondo la concezione cristiana, si sottraggono parzialmente all'ecatombe storica. « Le case del Padre » di Mauri sono tenerissime tende, ma non di più. Non possono essere chiese, come lui auspica che siano, in quanto non possono essere naturale dimora e ostensione della grazia santificante.

Difetta, dunque, al giovane autore di Lecco una coscienza storica, per cui è portato a sottovalutare i fenomeni di trasformazione sociale e anche temporale che hanno corroso e per buona parte distrutto le caratteristiche affascinanti e umane dei cosiddetti piccoli popoli. Quindi non è solo questione di italianizzazione. Credo sia necessario dire con forza che Le case del Padre, che Mauri enumera, sono comunità provenienti da una struttura sociale contadino-artigianale che è in crisi o è scomparsa dappertutto nell'Europa occidentale. Saltando questo tipo di « involucro », venendo meno l'isolamento geografico, avanzando la massificazione e il nichilismo post-industriale, è bello ma non realistico supporre che i « piccoli popoli » possano rifiorire nuovamente attraverso provvedimenti di tipo prevalentemente statuale-giuridico, o volendo far ritrovare, quasi a viva forza, una coscienza di sé irrimediabilmente perduta.

La realtà è che le nuove generazioni dei ladini, dei cimbri, perfino dei sud-tirolesi e degli albanesi di Sicilia, come di qualsiasi altro popolo « minore », hanno perso a livello di coscienza esistenziale ii legame con la tradizione avita dei padri: e niente potrà risuscitare l'anima di un popolo quando non c'è, cancellata dalle vicissitudini storiche, e quando non si voglia ci sia da parte dei diretti interessati. Personalmente vorrei che fosse diversamente; che ogni tradizione linguistica, liturgica, di costume trovasse espressione alta e peculiare nella vita, senza tuttavia dover arroccarsi nel proprio particulare, *cui potrebbe portare una visione delle cose come quella propugnata dal Mauri (Il* particolarismo, *infatti, è un'altra* impasse *riscontrabile in* Nelle case del Padre).

Del resto, lo stesso autore rileva come i franco-provenzali e i cimbri dell'Altipiano di Asiago e dei Monti Lessini veronesi abbiano smarrito, ormai, la loro parlata e avvertano addirittura un complesso di inferiorità nei rari casi in cui la usano. Segno più che evidente che non si possono imporre a queste popolazioni, ormai profondamente trasformate, i sogni linguistici e rituali, il mito di una realtà arcaica, custoditi da studiosi, pur fervidi e ben intenzionati. Il che non significa che lo Stato non debba tutelare la loro originalità e la loro diversità, là dove però tutto questo si fa coscienza, vocazione reale, richiesta insopprimibile. Comunque, non è male assumere l'idea fondamentale che anche le culture, per quanto trepide e straordinarie, per quanto colme di radici, sono periture, in quanto legate ad un humus, *al quale non possono sopravvivere se viene meno. Bene è difenderle, ma non sacralizzarle. Viene, anche, il sospetto che tanti studi sui « piccoli popoli » costituiscano, inconsciamente, un canto del cigno archeologico, prima della loro scomparsa dalla scena storica. Come pure il* complesso edenico *non può rinunciare al suo mitico sogno di pace, di armonia e di felicità. In ogni caso, la memoria non può rimanere insensibile e inerte davanti a tanta distruzione e impoverimento, perciò registra e anche « canta ».*

Il problema allora è quello di non dimenticare; è quello di tener desti la memoria e gli affetti nella consapevolezza che sono esistite « piccole civiltà » armoniose, fiorenti, piene di umanità e creatività. In questo senso studi come quello di Marco Mauri si accendono di una luce significativa e producente, con l'auspicio, però, che più che esaltare culture locali, spente o vicine all'esaurimento, la soluzione sta nel suscitarne di nuove e di diverse rispetto a quelle sperimentate storicamente. E' lecito sperare, attendendo alla loro edificazione, ad altre « case del Padre », ad altre « tende » o comunità, ad altre « umane avventure » anche, o magari meglio, svincolate dalla coscienza etnica, *che ha sempre un suo fondo di esterrefatta ambiguità. Altrimenti si rischia di lodare il passato, e basta; senza una speranza diversa per il futuro.*

[Ferruccio Mazzariol]

L'ABECEDARIO DEI VILLANI.

L'universo contadino è chiaramente in disgregazione, e ciò dipende da una spietata aggressione culturale, che ha le sue origini in certi angoli non secondari della « religione » illuminista, più che dalle oggettive condizioni di indigenza materiale e di arretratezza di quel mondo. Con l'illuminismo inizia una svalutazione, che pare senza ritorno, della cultura orale ritmata sulla sapienzialità, la saggezza, il lento parlare; sul racconto di veglia, la preghiera; ma anche sul crudo realismo della beffa, della bestemmia, della « materialità » verbale. La Chiesa è stata la custode naturale della cultura orale delle piccole comunità, filtrando, tuttavia, gli aspetti considerati più grevi o icastici a un comune sentire.

L'universo contadino ha fatto proprie, soprattutto in questo dopoguerra, le immagini poco « edificanti » che su di esso erano state create dai suoi avversari culturali, padroni incontrastati dei mass-media specialmente « progressisti », abituati a considerare il valore di una comunità o di uno strato sociale, in base a un esasperato economicismo e a un estetismo esistenziale un po' classista e anche razzista. Il mondo rurale, corroso internamente dall'insicurezza e dal venir meno di una omogeneità sociale e culturale, si è contratto dinanzi alle immagini della ritorsione progressista borghese e dell'operaismo marxista. Si è sentito e ritrovato (nel comportamento e nella coscienza) arretrato e reazionario; si è vergognato della sua avita, intrepida attività fondamentale. Non ha saputo reagire dinanzi ai « nuovi idoli », con calma, attingendo — come poteva — al seme, tutt'altro che immobile, delle proprie radici. E per chi si vergogna di se stesso, si sa che non c'è speranza, e quindi futuro.

Anche la ragazza, che alla fine degli anni '50, non intende assolutamente più sposare il giovane contadino — non importa che egli sia intelligente, onesto e di ottime condizioni economiche —, rimane vittima di quella « cultura » illuminista degenerata, che viene da lontano, mossa da un odio quasi demonologico verso l'« oscurantista » lavoratore della terra. Verso quello che è sprezzantemente chiamato il villano. *In realtà, l'universo contadino è un « firmamento », dove entrano largamente tutti i sentimenti e le esperienze della vita; dove il lavoro dei campi non è l'unica occupazione. E in quel contesto la festa, la compagnia, la solidarietà, il rispetto quasi naturale dei fondamenti del Decalogo, il comportamento rituale e quasi di « rappresentazione », il lavoro come dovere, sono aspetti preminenti dell'agire umano. Come la religiosità, l'accoglienza dell'infanzia e della vita pre-natale, il timore reverenziale per la vecchiaia, concepita come condizione e segno biblico.*

Quell'universo contadino ha avuto una sua lingua ricca e polivalente, liturgica e rude, orgogliosa e rassegnata. Una lingua tutta scandita sulla modulazione orale e narrativa; quasi mai scritta; che aveva come suo

luogo deputato « l'università popolare » della stalla, dove si svolgeva il filò *invernale, o incontro corale della piccola comunità. E in quel luogo « istituzionale » della società contadina, lo scherzo si alternava al gioco delle carte o della tombola; il rosario al favoloso novellare; l'esperienza di ogni giorno ai sogni e ai desideri di utopia, alimentati magari dalla predica parrocchiale del pievano. E poi, ancora, si raccontava il quotidiano; si discuteva. Gli uomini intagliavano il legno per trarne attrezzi o piegavano i vimini, intrecciandoli; le donne filavano. Quell'universo si dava convegno nelle chiese, nelle corali, nelle bande musicali; il canto si alzava sui sagrati, all'ombra dei campanili, nei campi durante il lavoro o sulle aie. Ma anche prorompeva insidioso nelle tante osterie, nei balli sui cortili o sui granai. Intorno ai fuochi per la ricorrenza del santo patrono o per altre costumanze meno impregnate dal cristianesimo (si pensi, ad esempio, al « panevin » veneto e friulano). Un firmamento che aveva una sua lingua anche gastronomica, in fondo raffinata pur nella più inquieta miseria materiale; segno che quel mondo una civiltà la aveva, perché creava degli uomini, una gioia, una comunità, delle atmosfere umane, un costume. Pure il paesaggio risentiva di quel particolare contesto; un paesaggio « liturgico » che stimava la bellezza e anche la contemplazione: dalle case ai fienili, dalle edicole sacre alle siepi, dai forni per cuocere il pane alla disposizione tutta particolare delle colture. Una piccola galassia, insomma, che produceva metafore vive, simboli che richiamavano l'invisibile, una fitta trama di legami profondi e imperscrutabili, una* socialità *più religiosa e comunionale che economica.*

Si tratta di un universo che ha ricevuto pochissimo spazio nelle pagine della « grande » storia, avendola il popolo contadino, la storia, vissuta in prima persona con una originale partecipazione di costumi e di vita. Con una rassegnazione, bollata dai marxisti fin dall'inizio. Calpestata da un padronato miseramente filantropico e positivista. Un mondo non esente da pesanti angustie e condizionamenti, nonostante le oneste virtù generalmente praticate; anche egoista, ma al quale non è mai mancata la coscienza di appartenere al Signore, di essere in viaggio verso una patria più accogliente e meno feroce. E da qui il tentativo di rendere ricettive le comunità esistenti, per farne possibilmente un luogo della persona, un inizio del Regno. Comunità viventi di affetti, operose nel sentimento della piccola indispensabile carità. Accanto, certamente, alla spicciola violenza del campanilismo.

Ulderico Bernardi ci rende conto, con il suo taglio intenzionalmente sociologico, ma pieno altresì di suggestivi umori narrativi, di questo mondo (quello della Sinistra Piave trevigiana, in particolare, ai confini col Friuli) in Abecedario dei villani, *Editoriale Altri Segni, Treviso, L. 25.000, pp. 498, prendendo lo spunto da una « lamentazione » introduttiva di un Anonimo Pavano del 1520. Bernardi, che è uno dei più illustri studiosi italiani delle culture locali, non vuole certo ricacciare la gente del nostro tempo dentro*

*le stalle, al lume della fioca lucerna. Né intende fare un'operazione di stampo idilliaco, nel mesto e vano rimpianto di un ambiente pur sempre straordinario. Il giovane sociologo veneto, insegnante universitario a Bergamo e Venezia, vuol rendere innanzitutto giustizia storica e culturale alla società contadina. Esemplificando la forza linguistica, e non solo linguistica, dell'universo rurale. Tentando, per iscritto, insomma, un'operazione che inquadri l'*oralità *in tutte le sue espressioni, indicandone le componenti diverse, talvolta contraddittorie, senza attenuare pure i lati per così dire viscerali o « sconvenienti ». Infatti, per poter comprendere pienamente un fenomeno, come quello del mondo contadino, è appunto necessario muovere dal suo « specifico alfabeto ».*

*L'*abecedario dei villani *è in fondo un mosaico, una « saga » tipicamente veneta, colma di realismo e di poesia; con materiali che faranno riflettere — si spera — gli sperimentalisti di professione della lingua: « Così — scrive Ulderico Bernardi — prima che molto vada definitivamente cancellato ecco qualche esempio dell'alfabeto in questo libro che può sembrare un vocabolario. Perché è così, con fatica, leggendolo tutto, nelle parole importanti e in quelle che lo sono meno, che ha diritto di essere capito l'abaco (conquista di una vita non solo parole in mucchio) dentro cui stanno i gesti e l'arcano di una drammaturgia che sapeva aggiungere prodotti nuovi ai vecchi ma anche rispettare i codici arcaici, le cifre segrete della vita comunitaria sostanziata nella partecipazione che nessuna subalternità ha saputo cancellare ».*

L'oralità di questo volume, curato splendidamente anche dal punto di vista grafico, non è unidirezionale; un voler censurare questo o quell'altro aspetto ritenuto scomodo. E' invece « una trascrizione il più possibile generale delle parole » con l'intenzione di « consentire una raffigurazione vicina alla realtà globale nei suoi aspetti festosi e repugnanti, fieri e bassamente servili, castiganti e grassi, colmi di candore e di nequizia, adoranti e blasfemi ». Un « monumento » creativo, dunque alla cultura orale, senza censure, dell'universo contadino veneto raccolto in « anni di conversazioni nelle grandi cucine di campagna, di bevute in osteria, di lunghe camminate per strade bianche, di brevi chiacchierate con qualcuno al di là del fosso o fermo sulle passàde *(dove si entra in un campo) a guardar calare il sole ». Un lavoro minuzioso, ma crediamo corroborante, steso sul « campo », « in piccoli fogli ricavati dalla corrispondenza, da pagine usate solo a metà, da vecchi brogliacci inutili ». Un* Abecedario, *che parola dietro parola, mostra come l'alfabeto dei* villani *non sia semplicistico o povero, come vorrebbe una tradizione conformista, ma « millenaria pianta che continua a dar frutto di comunità umane ».*

Bernardi, così lineare e suggestivo nella sua fatica sociologico-narrativa (ma anche poetica), talvolta scocca qualche aspra frecciata contro quelli che egli chiama i « piccoli eredi del positivismo ». Si lascia un momento

andare, reso fiero e un po' scatenato contro i propalatori di luoghi comuni che non mancano per ogni tempo e per ogni questione. Anche, perché, attraverso questa polemica, egli intende forse colpire il se stesso di ieri: il Bernardi, che ha fatto il suo tirocinio iniziale, poi abbandonato, in quelle scuole aride e presuntuose del marxismo di ferro, o del neo-sociologismo radical, *più salottiero che conoscitore di uomini, di presenze e di realtà comunitarie. Ma Bernardi, pur in qualche scoppio d'ira, del resto giustificato, non procede emotivamente; non crea castelli d'arcadia. Non indulge al populismo conservatore. Non confonde e non si confonde. La sua analisi, ben disegnata, ha un temperamento, una strada davanti a sé. Distingue opportunamente tra* identità culturale *e* identità sociale.

*« Sul piano dell'*identità culturale *si collocano i legami con il passato degli archetipi, dei miti e della storia fatta, il rapporto con le strutture fondamentali della cultura con tutto ciò che attribuisce all'individuo lo specifico comportamentale, in riferimento a un "modello di cultura" che è quello proprio della sua comunità. Dunque, in particolare, alla sfera dell'extramateriale, ai "valori", necessariamente tuttavia correlata con l'altro piano, dell'*identità sociale, *dove stanno le relazioni col presente, i rapporti con il lavoro, il potere, l'espressione politica, gli altri gruppi e sottogruppi (famiglia, classe, Stato), dunque il conflitto, il mutamento e il farsi quotidiano della storia. Una dimensione, la prima, dentro la quale è più lenta la evoluzione, mentre il ricambio è meno vischioso nella seconda, nell'acquisizione di nuovi elementi con l'abbandono di altri ».*

L'incontro « fra i due piani si realizza poi diffusamente nella singola identità personale » dove « ciascuno vive e partecipa diversamente il legame con il passato e il presente collettivo ». Per cui anche nel fantasioso e dolce, crudo e omogeneo mosaico contadino veneto l'ultimo destino è quello della persona. *La persona, che vincolandosi ad altre persone, crea la comunità, intesa da Bernardi come una specie di comunione dei santi, cioè come « insieme metastorico e metafisico: dei morti, dei vivi, delle generazioni a venire nel gruppo — e dalla* società, *che è il reale presente ».*

*L'*abecedario dei villani *è dunque una « provocazione » ben documentata contro tanta ignoranza e insipienza, ma è anche uno struggente documento di un popolo remoto, che non c'è più. Di un'immagine di uomo (« il villano ») che è stato migliore della storia che gli è stata forzatamente attribuita. Pare, infatti, egli sia stato l'« attore » di una storia diversa, più religiosa di quella comunemente insegnata. Meno « grande », ma probabilmente più autentica.*

[Ferruccio Mazzariol]

Recensioni di:

Ferruccio Mazzariol
Piero Stefani
Laura Brusa

LIBRI

LIBRI - Recensioni

WLADISLAW REYMONT: « I CONTADINI » - trad. di Aurora Beniamino, rivista da Rolando Dotti, Città Armoniosa, Reggio Emilia, 1981, pp. 986, L. 15.000.

I contadini, romanzo in due volumi dello scrittore polacco Wladislaw Reymont, nato nel 1868, premio Nobel per la letteratura nel 1924, è uno di quei libri che rappresentano pienamente l'anima della Polonia, così come è intesa tradizionalmente: un'anima liturgica e fortemente lirica, popolare, attraversata dalla cultura orale e dai racconti di veglia. Ma si tratta anche di una storia realistica, triste, che ritrae il mondo contadino nei suoi valori fondamentali, nei suoi umori, nel suo egoismo; nell'attaccamento viscerale alla terra e all'eredità materiale.

Pare a tratti pesare una sorta di naturalismo umano, ma anche gonfio; minuzioso e insieme, qualche volta, pletorico. C'è come l'ombra di un più discorsivo Léon Bloy (1846-1917). Handa, la moglie di Antek, assomiglia, infatti, per certi tratti a Clotilde di *La donna povera* del grande scrittore cattolico francese, anche se è meno « santa ». Nei *Contadini,* composto di quattro « racconti » — « Autunno », « Inverno », « Primavera » ed « Estate » — scritti tra il 1904 e il 1909, ci sono molte descrizioni di miseria e squallore umano e morale, ma il lungo romanzo non è mai penetrato dal deserto crudele della desolazione. E' piuttosto la vita, multiforme, imprevedibile, costellata di tante situazioni ed episodi a informare questa saga, che, in ogni caso, non ha nulla della visionarietà e dell'apocalittismo di Bloy. Si riscontra, invece, la coscienza della Grazia anche nel peccato, come nel caso di Jagna, la bellissima, passionale ragazza andata sposa al vedovo Boryna; amante di Antek, figlio di Boryna e marito di Handa.

Forse s'insinua, negli scorci idilliaci, in certi bozzetti d'ambiente, in certe figurazioni di carattere, la lezione di Paul Bourget (1852 - 1935). Tuttavia, occorre dire subito che Reymont non si lascia prendere dall'allegorismo didascalico. La virtù è ben delineata, ma in una maniera nativa che non prevarica. Essa si mescola al male, come il grano al loglio, tenendo presente che così è la vita degli uomini. Reymont è dunque vicino ma pure

nettamente lontano da Bloy; subisce la suggestione incantevole del sentimentalismo di Bourget; quel suo mite, insinuante sensualismo misticheggiante; ma contemporaneamente fa largo spazio al dialogo immediato, autentico e serrato; alla vitalità esistenziale, e a una specie di primitiva e ingenua malizia popolare.

Il pregio maggiore di questo amplissimo romanzo è dato dall'*oralità;* cioè da quella cultura affascinante, saggia, analfabeta che trovava il suo naturale *exploit*, e contesto, nel mondo contadino. Un mondo rozzo, anche duro di cuore, che improvvisamente s'innalza e giunge a interiorità straordinarie. Come perviene al gusto, e più ancora alla commozione per il fiabesco, dato che Reymont trasforma quasi tutto in un mondo di favola teneramente visivo. Nelle sere nevose, e quando la foresta si agita al vento rabbioso, Rocho, il mendicante misterioso, che è un po' il *trait d'union* narrativo di questa saga polacca, racconta attraverso la parola, incantando. Il passato si fa allora presente, attraverso una parola che assume toni lievemente epici. E' la stessa storia polacca che diviene parola strug gente, anima; insegnamento accorato. Suggestione e incantesimo.

Ma non è solo Rocho a raccontare: « Rocho tacque, stanco; e poiché tutti avevano ancora nell'anima l'eco delle storie meravigliose che avevano ascoltate presero a raccontarsi l'un l'altro tutte le storie che ricordavano. Parlavano piano, ma a poco a poco, alzando il tono della voce, il loro racconto si dirigeva a tutti gli ascoltatori. Questa diceva una cosa, quella un' altra, una terza si ricordava di un'antica storia, e così le leggende e le favole si snodavano come il filo della conocchia, con uno scintillio come di una luce lunare sulle acque morte di uno stagno. Narrarono la leggenda di quell'annegata che tornava ogni notte per allattare il suo bimbo affamato; parlarono di quei fantasmi dei quali bisogna trovare la bara in cui riposa il loro corpo e piantare loro nel cuore un bastoncino di betulla perché non succhino il sangue delle persone addormentate; narrarono di quegli spiriti cattivi che strangolano la gente nei campi; degli alberi parlanti, dei fantasmi spaventosi che compaiono all'ora di mezzanotte, delle streghe e delle anime penitenti e di tante cose strane e terribili che, ad ascoltarle, i capelli si drizzavano sul capo e il cuore tremava di paura ».

La fiaba è una sorta di liturgia intima e umana, che splende a riscattare, in una folgorante sintesi tradizionale, una storia. Non è che il male venga dimenticato; tutt'altro. Ma è sempre soccombente alla Provvidenza che guida la storia, sicché determinati « angoli » di questa — « le ragnatele » — finiscono giustamente per essere trascurate. O per cadere. Nella voce di Rocho, e di tanti altri modesti contadini e contadine, riecheggia la Polonia mitica e romantica, ribelle e religiosa, egoista e pronta a generosità durature entusiasmanti. Una Polonia trasfigurata in « hidalgo », mai donchisciottesca, anche se umorale ed eccentrica (si incontrano nei *Contadini* degli indovinelli molto simpatici e frizzanti). Una Polonia cavalleresca e decisa a misurarsi senza paura, pur sapendo di non essere perfetta o totalmente adamantina. Proprio come succede a un'anima vera. Ma nei racconti di veglia di Rocho e degli altri novellatori, si rivela pienamente, non solo la condizione spirituale della Polonia cattolica, mitica e ormai millenaria, ma il cuore e la voce di tutto il mondo contadino slavo; e forse lo *status* e il *corpus* dell'uomo contadino di ogni tempo, nel quale l'ancestralità si confonde con la religiosità, la bontà con la crudeltà, la fede con il mito, la saggezza con gli improvvisi scoppi di violenza sociale.

L'*oralità,* dunque, naviga pienamente lungo le quasi mille pagine de *I contadini,* spesso rallentata dall'approccio « naturalistico » di Reymont, che era poi un tributo a quanto veniva richiesto dal progressismo letterario del tempo. Essa si alterna, o si accompagna, a una quotidianità, che tenta di

ritrarre i risvolti minimi dell'esistenza, perdendo talvolta la sua forza d'urto. Ma in mezzo a tante cose, travolgono certi quadri di bufere e tormente nevose; la cupezza amara e crepitante del vento; le slitte che attraversano la piana imbiancata e folta. Gli stagni nebbiosi e le piogge incessanti. Le notti misteriose e vibranti. Colpisce la dolce atmosfera di quelle « religiose » osterie polacche. Case « spirituali », in fondo, anche se si bestemmia e ci si ubriaca, e che ricordano per qualche accostamento certe osterie del russo Leskov. Trepide, umanissime, coinvolte nella suggestione dell'icona e del Cristo viandante. E si ha quindi un' epica coralità, fonda e tenera più che grandiosa, che coinvolge tutto il popolo polacco e la sua terra.

Anche l'amore, rude, appassionato, reso con vigore romantico, ha la sua parte. Come tutta la vita dei villaggi contadini, che non è così angusta e uniforme come ha voluto insegnarci l'illuminismo. Pure in questi borghi analfabeti c'è una cultura, accanto alla lotta per la sopravvivenza: ci sono la festa, la sapienzialità, il sentire cristiano, la creatività artigiana. Di questa società è « intellettuale organico » il curato che rappresenta la Chiesa. Uomo di fede, ma anche di umanità, che non intende sconvolgere l'ordine (ingiusto) esistente. Il parroco di Reymont è uomo di mediazione tra il signore feudatario e i contadini, uomo forse un poco oleografico ma credibile, che inclina a passi impercettibili il corso della storia verso una maggiore giustizia, pure sociale.

E mediante l'oralità urge per tutto il romanzo una religiosità ingenua e accorata. Si tratta di un cristianesimo avito, pieno di segni fulgidi e belli, di processioni e rosari, che è capace di far svanire in un lampo la collera degli abitanti del villaggio, ormai decisi, in un crescendo di odio forsennato, a linciare i due amanti Jagna e Antek, il quale è ingiustamente accusato di aver bruciato per vendetta il fienile del padre Boryna, che è invece, per gelosia, il vero incendiario: « Le grida che si elevavano dalla folla echeggiavano lontano, come lo scroscio minaccioso delle acque in piena. Andavano più in fretta, spinti da quella collera che aveva fatto loro perder la ragione, quando dal gruppo che era in testa, qualcuno gridò: « Il curato che porta il Signore! Eccolo! Viene! ». La folla ebbe come una scossa, parve vacillare, si fermò, tacque; e poi, come un'ondata che si spezza, si curvò e cadde in ginocchio. Tutti abbassarono la testa... La loro collera era sparita, la violenza scomparsa, ed essi si guardavano l'un l'altro come se si fossero destati da un profondo sonno ».

Un cristianesimo che avrà delle « scorie », ma che è anche smagliante e fascinoso, colmo com'è dei simboli e delle atmosfere che toccano il cuore e prendono l'ammirazione dello sguardo. E' vero che il bozzetto talvolta indebolisce l'aurea fiabesca e trepidamente angelica; ma è altrettanto vero che dentro *I contadini* di Reymont trabocca una vita plenaria, sfaccettata, piena di presenze e di figure.

F. M.

IL VANGELO DI PIETRO SECONDO MARCO - trad. di Camillo Negro, Rebellato, Cittadella (PD), 1980, pp. 240, L. 20.000.

Camillo Negro, trevigiano, allievo dialettico di Karl Rahner, già insegnante negli Stati Uniti presso la Fordham University, la Rutgers University e la the State University of New Jersey, ci ha dato un'esemplare traduzione del *Vangelo di Pietro* (secondo Marco). Il volume, pregevole anche dal punto di vista grafico, si avvale della presentazione dell'Arcivescovo di Milano Mons. Carlo Maria Martini, autorevole biblista, dell'introduzione dello scrittore Enzo Dematté, e, nelle pagine conclusive, di alcuni disegni dell'artista Dante Moro.

Si sa che il Vangelo di Marco fu

scritto probabilmente intorno al sessanta dopo Cristo in greco, a Roma, da parte di un uomo che era solito pensare in aramaico. Marco si serve di una « parlata » greca stringata e persuasiva, affondata nella cultura orale del tempo, compaginata in strutture sintattiche elementari. La disposizione stilistica usata è quella *recitativa:* infatti l'annuncio del Vangelo era offerto nelle sinagoghe e nelle chiese di allora al popolo. I contenuti del Vangelo di Marco sono il vissuto, narrato da San Pietro (da qui appunto il titolo di *Vangelo di Pietro).* Una sorta di catechesi petrina lapidaria, vivissima, articolata secondo la categoria incantata della visività, ma non sempre scorrevole.

Negro, nella sua singolare traduzione, ha cercato di mantenere queste caratteristiche del Vangelo di Marco, impostandole con un sottofondo lievemente arcaicizzante, che rende con pienezza di risultati l'atmosfera « favolosa » e insieme concisa del testo. L'attenzione ai particolari, che è propria di questo evangelista, è rilevata con finezza e anche ispirazione. Negro, infatti, oltre a essere uno studioso tra i più preparati del Nuovo Testamento (ciò che è sottolineato ampiamente dalle fittissime e intelligenti note che accompagnano il testo a pagine alternate) è anche un poeta e un letterato.

E' molto difficile, infatti, che uno studioso dei Vangeli e del Vecchio Testamento abbia il dono, insieme, della rigorosità e della creatività. C'è anzi chi, attraverso un'erudizione densa e poco accattivante, finisce per allontanare il lettore dai testi sacri. Il traduttore del Vangelo di San Marco riesce particolarmente efficace quando rievoca certe situazioni fonde e quasi ancestrali, come la tempesta sul lago; o certe situazioni collettive come quelle del miracolo dei pani e dei pesci. Indugia, servendosi di una tramatura delicata e incisiva, che porta alla luce la grazia nascosta di questo Vangelo.

C'è, dunque, una nativa ispirazione, che si muove però dal presupposto di una fede sicura. Ma l'ispirazione non ha mai connotati eclettici o divaganti; non è selvaggia o narcisistica; non inventa, bensì si situa all'interno del modello marciano-petrino ricreandone il clima, lo stile, le sfumature, i tempi. La fede e la poeticità del traduttore aderiscono naturalmente all' atmosfera e alle situazioni, sicché ne viene in risalto una soluzione splendida e immediata, ma non facile, che si fa leggere comunque d'un fiato.

E' interessante notare come la traduzione del Negro mantenga l'evocazione lineare e insieme folgorante del visivo, la lapidarietà dei passaggi e delle immagini, un certo fondo soavemente oralizzante, l' acutezza dei particolari, il rigore dello studioso, la cifra della fede. Una traduzione che è sicuramente un avvenimento, anche da un punto di vista soltanto stilistico; fedele e bella, a differenza di tante altre traduzioni. Versione, anzi, fedelissima al punto che il Negro non aggiusta i momenti linguistici oscuri; non prevarica, non spinge a certi abbrivi indotto dalla sua fede ortodossa e concreta. Che rende a pieno, e letteralmente, il *presente storico,* un tempo di cui Marco fa un largo impiego, ben più di tutti gli altri evangelisti messi insieme.

Questo tempo ha la capacità di rendere seducente e anche vibrante un « avvenimento »; di accostare la stringatezza e quasi laconicità del testo al gusto popolareggiante, di rendere determinante il « vangelo », cioè « una testimonianza nata da un fatto »: « Per quanto il presente storico sia tipico della narrativa popolare in genere, in San Marco esso non è solo segno della sua nota immediatezza: misura la partecipazione psicologica del narratore, distingue gli elementi che sono solo di passaggio, da quello su cui l'evangelista mette l'accento. Si può anche rilevare un certo schema che ricorre frequente in tutto il testo di Marco; gli elementi introduttivi sono in tempo storico (di solito prima aoristo poi imperfetto); il presente inizia l'argomento di rilievo; la conclusione segue un tempo passato ».

La cronologia è spezzata, scrive sempre il Negro, dalla « costruzione forte », composta da « e+soggetto (od oggetto)+verbo »: « In contrasto con il progresso del racconto, questa costruzione interrompe lo sviluppo cronologico, diventa plastica e visiva, denota che l'evangelista si ferma a descrivere o enumerare gli elementi di una situazione che egli pensa simultanea e nella quale fissa dei particolari che sono rimasti nella sua memoria per il loro proprio valore ».

La « struttura narrativa » del Vangelo di San Marco è composta, invece, dalla sequenza stilistica: e+verbo (o un tempo finito, o al participio)+ soggetto (o altro elemento sostantivo) e riesce a dare una testimonianza certa e per così dire esistenziale della vita e dell'opera di Gesù. A riportare un Vangelo come San Pietro aveva vissuto o osservato, « il testimone riferisce i fatti e li rivive in se stesso come li ha vissuti in origine; ma il suo amore è chiaro e rispettoso, quanto è fedele la sua testimonianza ».

Il curatore è stato guidato nella sua positiva fatica dalla concezione che anche il commento deve distogliersi sia dall'ipercriticismo teologico di derivazione protestante, sia dal devozionismo un po' deteriore di certe esemplificazioni cattoliche del passato. E la traduzione coerente e insieme creativa: non aggiunge e non toglie; non abbellisce. Aderisce alle situazioni, ai contenuti, ma anche al genere letterario e di pensiero in cui è nato e si è formato il testo petrino-marciano.

« Questa traduzione — scrive sempre Camillo Negro — è, nella mia intenzione, la più lontana da ogni ricercatezza e preziosismo formale. Questi ornamenti sarebbero certo aggiunte arbitrarie al testo di Marco. Ma altrettanto arbitraria sarebbe una presentazione del testo scorrevole e sciolta che non facesse gran differenza fra lo stile di San Marco e quello di San Luca ».

In altre parole, il traduttore non ha voluto sottostare alla concezione che il testo debba essere adattato secondo la « mentalità e le esigenze dell'uomo contemporaneo ». Invece ce lo ha offerto nella sua luminosa « nudità », nei particolari apparentemente insignificanti, nelle sue asprezze, in una fedeltà insomma che smentisce l'adagio traduzione uguale tradimento, bensì nell'ardente e lenta capacità di una lingua icastica e fortemente poetica, dove è la figura del Cristo, Uomo e Dio, a risaltare amorosamente.

F. M.

E. WIESEL: « IL TESTAMENTO DI UN POETA EBREO ASSASSINATO », La Giuntina, Firenze, 1981, pp. 307, L. 9.000.

Il protagonista principale di questo complesso romanzo di Wiesel, Paltiel Kossover, muore assassinato nelle galere della Russia staliniana nell'immediato secondo dopoguerra. Mentre il colpo mortale si stava per abbattere su di lui dalla sua bocca usciva la denuncia di un sopruso: quello compiuto dalla polizia di regime quando distrusse testi e caratteri di una tipografia *jiddish:* « Voi capite la lingua di un popolo è la sua memoria, e la sua memoria è... » (p. 306). Uccidere un poeta significa tentare di ucciderne la lingua, di assassinare la memoria di un popolo. La dimensione spaventosa della violenza, del sopruso sta nel riuscire, almeno in parte, a distruggere non solo il presente ma anche il passato, recidendo legami e imponendo un'estraniazione nei confronti della propria profonda memoria. Per opera di situazioni obiettive impossibili da contrastare pienamente ci è imposta l'estraniazione dal proprio passato. La perdita di una lingua ne è un segno. Si può reagirvi, ma non far sì che quanto è stato (il sopruso della violenza) non sia stato.

Lo stesso Wiesel nel corso di un'intervista *(Le Monde,* 15/11/'81) asserisce che senza Auschwitz non sarebbe mai

diventato scrittore, al contrario sarebbe stato un buon talmudista in qualche piccolo paese transilvano; e aggiunge di scrivere in francese (e non in *jiddish* o in ebraico) per sfida, avendo compiuto la scelta tipicamente ebraica di assumere la situazione imposta e di renderla una libera scelta. Una scelta di estraniazione in risposta a una situazione oggettivamente estraniante. Quando nel corso della medesima intervista gli si domanda perché non scriva in ebraico Wiesel risponde: « Nella mia giovinezza avrei risposto che non scrivo in ebraico perché essa è la lingua sacra, quella con cui Dio ha creato il mondo ». Il non poter scrivere in ebraico diviene così segno d'estraniazione, d'esilio *dal* sacro. Ma subito dopo si aggiungono parole che stanno a significare che la lingua ebraica è pura perché l'esilio dal sacro è anche l'esilio *del* sacro nelle viscere della storia: « Questa lingua è stata tramandata per tante generazioni, attraverso tanti paesi e tante civiltà che essa ha così ammassato quest'intensità, questa densità straordinariamente pura ». Quando però il senso dell'esilio e dell'abbandono si fa più forte e si è ricacciati ancora più lontani dall'ebraico, nessuno strumento linguistico è più adeguato e il testamento del poeta si pone sulla soglia dell'indicibile. Un indicibile che non è tale perché misticamente ineffabile, ma solo perché la storia ha brutalmente svuotato la possibilità di dire, di narrare, cosicché rimane solo per un soffio e per vie paradossali la possibilità di salvaguardare in qualche modo la capacità di memoria e di fedeltà.

La più terribile delle torture subite dal poeta nelle carceri staliniane è stata quella del silenzio, dell'isolamento totale. Del silenzio assoluto tutti hanno paura, persino Dio che ha creato l'uomo per sconfiggere l'abissale silenzio originario (p. 186). Tuttavia dal profondo silenzio del carcere emerge una parola non pronunciata, ma più debolmente appena scritta, e già per questo stesso fatto non perduta (persino se non venisse letta). In carcere il poeta scrive una lettera destinata al suo piccolissimo figlio, una lettera che molto probabilmente non verrà letta da nessuno, ma « ... anche se nessuno lo legge il suo contenuto è trasmesso! L'invocazione dei moribondi verrà sentita; se non oggi sarà domani. Tutti i nostri atti si iscrivono nel grande Libro della creazione, questa è l'essenza stessa di questa nobile tradizione che è l'ebraismo » (pp. 82-83). E' un inserimento non mistico, piuttosto messianico, anche se è tardi e a giungere è la morte e non il messia. La situazione è analoga a quella descritta da Wiesel in un altro romanzo il cui protagonista dichiara che è impossibile aspettare un messia che neppure Auschwitz ha indotto a venire, ma nel contempo proprio perché è troppo tardi perché il messia venga abbiamo il dovere di sperare (il tema è commentato da E. Fackenheim in, **La presenza di Dio nella storia**, trad. it., Queriniana, Brescia, 1977, pp. 105-116).

Sperare quando è troppo tardi per farlo è analogo ad affidare una voce, un messaggio a chi non può trasmetterli. Nel romanzo il destinatario di questo messaggio è Grisha, il figlio muto del poeta assassinato che diviene paradossale difensore della memoria e della denuncia del sopruso: « i poeti muti urleranno la nostra verità » (p. 92). L'essere muto diviene così l'estrema, incredibile salvaguardia della capacità di denunciare il male. Per questo Grisha, con un gesto degno d'antico martire, si priva della parola automutilandosi al fine di poter resistere alle lusinghe di chi rappresenta il potere, la violenza istituzionalizzata e razionalizzata, la più terribile fra tutte (cfr., p. 270).

Il segreto consegnato ai muti perché posto alle soglie dell'indicibile non è altro che questo: non rassegnarsi, non giustificare il male anche quando questo sembra formare il tessuto stesso del mondo. Nel corso della citata intervista Wiesel afferma: « In ciascuno dei miei libri ho cercato di risalire fino alla radice stessa del male per trasmettere un messaggio che va al di là della parola. Ho cercato di esprimere una protesta contro il cielo indifferente e ingiusto. Se non ho delle risposte non vuol dire che

ho reciso l'alleanza o che Dio non esiste, ma che m'interrogo sul suo silenzio ». Interrogarsi sul silenzio di Dio è compito che per definizione va al di là della parola, ma nel contempo è segno di un costante rifiuto di lasciare al male l'ultima parola, di allargare il regno delle tenebre anche quando non si sa quali siano davvero i mezzi in grado di frenarne l'espansione. Paltiel Kossover a un certo punto della narrazione ringrazia Dio di aver un cuore malato perché « in buona salute avrei contribuito a ingrandire il regno delle tenebre, come portaferiti lo riducevo » (p. 247). In seguito non potrà più essere nemmeno portaferiti, compito che può salvare dei vivi, diverrà becchino. In tal veste segue da vicino le truppe vittoriose, le ammira, prega per loro, spera nella loro vendetta; ma resta sempre indietro « con i morti e per i morti » (p. 256). L'essere attaccato a questi morti diviene segno estremo del rifiuto di giustificare il male, la violenza anche quando sono inevitabili. In un'altra parte del romanzo il medesimo rifiuto è espresso dal misterioso, « messianico » personaggio di David Abulesia (cfr., p. 166), questo tema però raggiunge il suo apice — come sempre in Wiesel — quando ci si riferisce direttamente ai campi di sterminio (qui Maidanek, cfr. pp. 279 e sgg.), in fondo l'unico ed esplicito motivo dello scrivere di Wiesel. Qui tocchiamo con mano i confini estremi della parola umana e del silenzio divino. Qui è il luogo in cui la parola riesce, con un estremo rantolo, ad esprimere in qualche modo il silenzio di Dio.

Altrove nel romanzo la parola è più stanca, fiacca proprio perché più abbondante. L'ambizioso quadro storico dell'Europa tra le due guerre e della Russia degli anni '40 non sempre è espresso in forme davvero incisive. Né sempre è pregnante la trascrizione in termini moderni dell'antico archetipo dell'« ebreo errante », che qui vagabonda dentro la storia del nostro secolo cercando sempre di schierarsi dalla parte della giustizia e di ritrovare la propria perduta identità. A volte si ha addirittura l'impressione che Wiesel sia un po' vittima di luoghi comuni libreschi (come ad esempio in certe pagine dedicate alla guerra civile spagnola); mentre Wiesel riesce a essere completamente scrittore solo là dove ha la possibilità di sprofondarsi in un'esperienza personale; perché è stata proprio un'irripetibile esperienza personale a costringerlo a diventar scrittore. A motivo di questa originaria personalità del suo scrivere Wiesel è più un grande testimone che un grande scrittore. Quando cerca di fare lo scrittore « puro » si ritrova tra mano una penna a volte fiacca e abbastanza spesso troppo propensa a pagare certi prezzi che sembrano obbligatori per chi scrive romanzi (primo fra tutti il riferimento alla sfera erotica).

P. S.

J. M. CHARCOT - P. RICHER: « LE INDEMONIATE NELL'ARTE » (tit. orig. « Les démoniaques dans l'art », Paris 1887), traduz. ital. di Marina Bordonali, Milano 1980, pagg. 168, L. 6.800.

E' un libro ormai « storico », al dire degli stessi nuovi editori: uscito per la prima volta in Francia oltre un secolo fa, in clima culturale diverso (?!), è ripreso ora dall'ed. *Spirali*, non tanto, credo, per la sua ancora sostanziale validità scientifica in campo psichiatrico (l'intento scientifico originario degli AA. è qualificato ora, da J. Lesschaeve, come « pretesa scientifica »: pag. 141), quanto per l'interesse che una parte del suo contenuto, il « demoniaco » nell'arte e nella vita, continua a suscitare ai giorni nostri, anche se in maniera impropria e inadeguata. Chi non ricorda il clamore e l'incredulo divertito stupore (puntualmente registrati e ... sfruttati, anche nel titolo di un saggio di Vittorio Gorresio, per altro non privo di acute osservazioni, *Paolo VI e il diavolo*) suscitati da un discorso del

papa, mentre sui teleschermi e nelle librerie incontrava notevole favore *L'esorcista*?

Nella sua composizione originaria, il saggio di Charcot-Richer si limitava ad una raccolta di « schede iconografiche », una settantina, essenzialmente descrittive, alla *Prefazione* e a due brevi studi, sui « convulsionari » e sugli « estatici », essenzialmente ideologiche, positiviste. L'edizione attuale di *Spirali* aggiunge tre brevi *Appendici*, dai titoli poco indicativi, condotte nella stessa direzione ideologica, dovute a Ph. Sollers, J. Lesschaeve e a G. Ricci.

A mio parere, la parte ancora almeno parzialmente valida ed interessante è quella relativa alle schede iconografiche: nella loro essenzialità descrittiva, attente come sono agli aspetti grafici, iconografici e cromatici, arricchite di numerose riproduzioni e schizzi molto espressivi, minuziose fin nei dettagli più insignificanti, e frutto di una estesa indagine cronologica, geografica e bibliografica, esse offrono agli studiosi di oggi elementi per ulteriori studi e riflessioni, che potrebbero portare ben aldilà dello scopo puramente « psichiatrico » originario, e suscitare l'interesse di un pubblico moderno più ampio, meno specialistico di quello medico, ma culturalmente più aperto di quello positivista di un secolo fa.

Charcot e Richer intendono dimostrare che la « isteria » è una malattia antica e (come fanno loro stessi osservare) non solo femminile. A tale scopo, raccolgono, descrivono e riproducono raffigurazioni « isterich » tratte da miniature, incisioni, avorî, tavole, affreschi, ..., reperibili in codici, chiese, musei, biblioteche, ... di tutta Europa. Gli AA. preferiscono seguire soltanto l'ordine cronologico, nella presentazione delle « schede », per rendere più evidente il lento apparire e il progressivo affermarsi degli atteggiamenti patologici dell'isteria (contorsioni, contratture generalizzate, atteggiamenti di supplica, crisi di rabbia, cerchi, saluti, ...) come elementi iconografici nell'arte. Ma, anche per mettere a nudo la loro confusione ideologica e scientifica, riterrei più opportuno radunare le raffigurazioni da loro ricordate, in tre grandi categorie, sulla base delle fonti che hanno ispirato gli artisti e del contenuto dei fenomeni che hanno colpito l'opinione pubblica. Così abbiamo la categoria degli « indemoniati » documentati dalle fonti scritturistiche e agiografiche; la categoria dei « convulsionari » di cui parlano le relazioni mediche del secolo XVIII; la categoria degli « estatici », ancora delle fonti agiografiche. Ognuna di queste categorie è molto diversa dalle altre, per manifestazioni esteriori e per contenuto: averle trattate insieme indistintamente, e interpretate con l'unico denominatore comune dell'« isteria », è un grave errore scientifico, di metodo e di principio.

Nella « pretesa scientifica » (come dice la ricordata J. Lesschaeve) di ricondurre tutto e solo all'isteria, J. M. Charcot e P. Richer « esorcizzano » il demonio nel modo, direbbe la Scrittura, più *insipiens* possibile: negando la possibilità della possessione demoniaca e l'esistenza del demonio stesso.

L. B.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 8.000**
Estero	**L. 9.000**
Sostenitore	**L. 15.000**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscrioción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 2.500